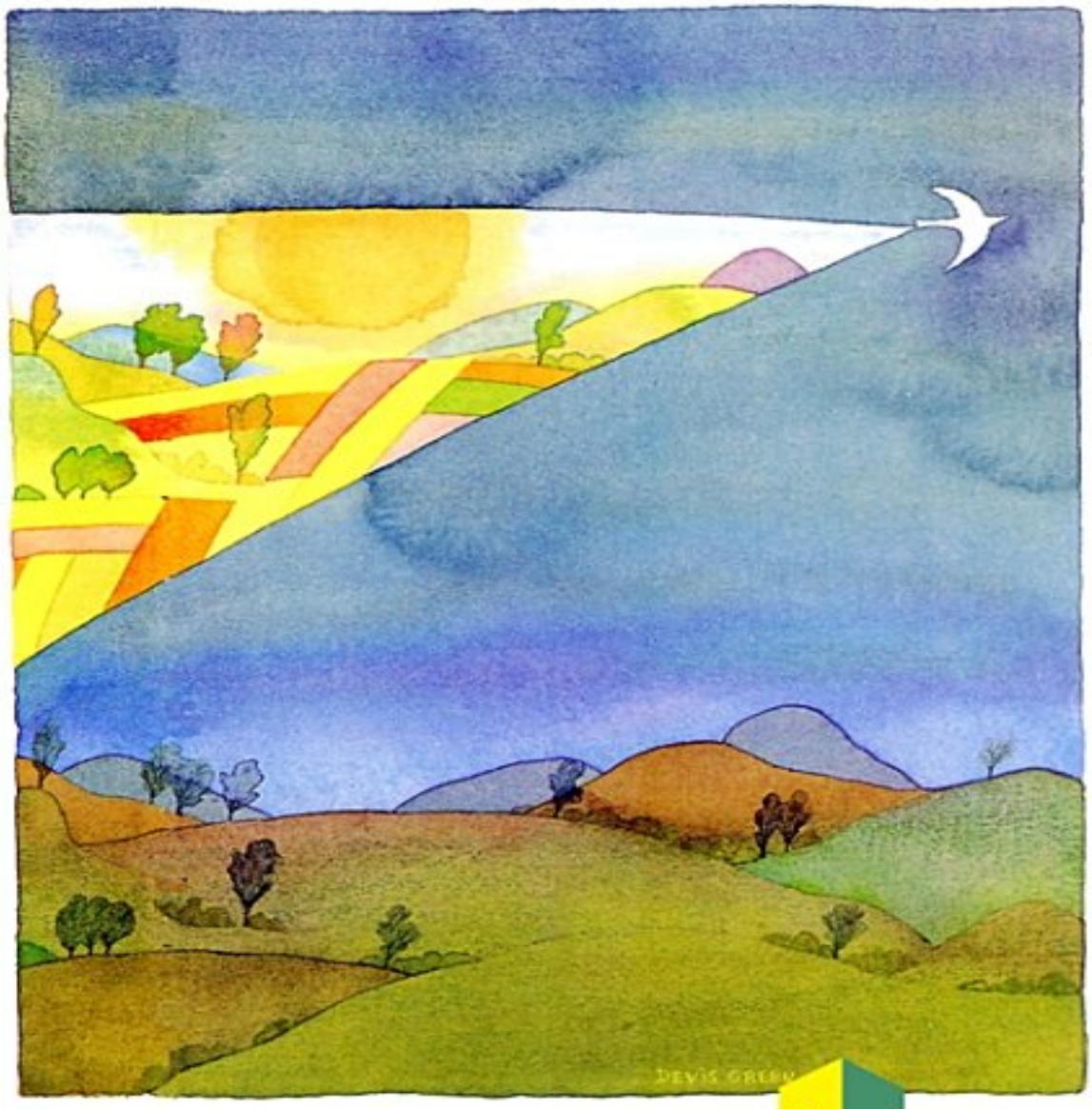
POLIROM

Vintilă Mihăilescu

Apologia pîrleazului



Plural

Vintilă Mihăilescu

Apologia pîrleazului

POLIROM
2015

Vintilă Mihăilescu

Apologia pîrleazului

POLIROM
2015

© 2015 by Editura Polirom

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-5786-5
ISBN PDF: 978-973-46-5787-2
ISBN print: 978-973-46-5770-4

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: acuarelă de Devis Grebu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată în colaborare cu elefant.ro

VINTILĂ MIHĂILESCU este profesor universitar doctor, director al Departamentului de Sociologie din cadrul Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative (SNSPA). A fost *visiting professor* la numeroase universităţi şi centre de studii avansate din Canada, Franţa, Italia, Elveţia, Germania, Belgia, Austria şi Bulgaria. Din 2005 pînă în 2010 a fost directorul general al Muzeului Ţăranului Român. În 1990 a iniţiat organizarea Societăţii de Antropologie Culturală din România (SACR), al cărei preşedinte a fost între 1994 şi 2000. Din 1998 este colaborator permanent la revista *Dilema* (*Veche*), unde deţine rubrica „Socio-hai-hui". A mai publicat: *Paysans de l'histoire* (în colab., 1992), *Fascinaţia diferenţei* (1999), *Socio-hai-hui. O altă sociologie a tranziţiei* (2000), *Svakodnevica nije vise ono sti je bila* (Belgrad, 2002), *Sfîrşitul jocului. România celor 20 de ani* (2010). De acelaşi autor, la Editura Polirom au apărut *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România* (2006), *Antropologie. Cinci introduceri* (ed. I, 2007, ed. a II-a revăzută şi adăugită, 2009), *Etnografii urbane. Cotidianul văzut de aproape* (coord., 2009), *Scutecele naţiunii şi hainele împăratului. Note de antropologie publică* (ed. I, ed. a II-a, 2013) şi *Condiţia romă şi schimbarea discursului* (coord. împreună cu Petre Matei, 2014).

Cuvînt-înainte

După trei volume în care am strîns, selectiv, textele mele publicate în *Dilema Veche*, acesta nu mai este doar un volum de „pilule”. Am inclus în el, în versiuni noi, şi o serie de articole publicate în *Lettre Internationale* şi *Contributors*, precum şi conferinţe ţinute la Fundaţia Calea Victoriei sau Societatea de Antropologie Socială şi Culturală din România. De asemenea, unele texte din *Dilema Veche* au fost şi ele revăzute şi adăugite. Sensul acestei alcătuiri este acela de a lua în serios pretenţia de „antropologie publică” invocată în volumul anterior, apărut tot la Editura Polirom, şi de a transmite un mesaj de „optimism critic”, pe care îl consider util în acest climat public de mizerabilism necritic. Altfel spus, de data aceasta este vorba şi despre un *mesaj* public, nu doar despre o conjuncturală antologie de autor.

Cu această ocazie, ţin să mulţumesc încă o dată Editurii Polirom pentru încrederea şi sprijinul acordate necondiţionat, precum şi soţiei mele, primul meu cititor, comentator şi cap limpede a tot ceea ce scriu.

V.M.

Partea I

Cuvinte de acces

În care este vorba despre cîteva... „cuvinte de acces”,
cum frumos le-a zis Jean Baudrillard.
Cîteva cuvinte deci, grele de sensuri,
care să ofere nişte căi de acces spre ceea ce va urma.

Rudenie

Ce mi-a atras în primul rînd atenţia la această carte deja „veche” (scrisă de Dizard şi Gadlin în 1990) a fost chiar titlul ei: *Familia minimală* – unul dintre acele titluri inspirate care rezumă tot ce au de spus şi te fac să vezi cu alţi ochi ceea ce ştiai de mult timp. Ştim cu toţii, de pildă, că familiile contemporane sînt mai puţin numeroase decît „pe vremea bunicului”. Dar de cînd şi mai ales de ce a apărut acest ideal „minimalist” şi cum se manifestă el în zilele noastre?

Ca să avem o privire de ansamblu asupra fenomenului, trebuie să ne întoarcem… la origini. Nu ale „familiei”, ci ale rudeniei în general, care a precedat-o şi o cuprinde. Este cel mai complex şi mai dificil subiect de antropologie socială, dar este şi de neocolit…

Rudenia este înscrierea Omului în Timp

În 1949, Lévi-Strauss argumentează teza conform căreia rudenia este calea care a dus de la natură la cultură; fără a avea o origine cunoscută, ea este originea socialului. Prin „schimbul de femei”, *biologia* luptei pentru reproducere a fost transfigurată în *sociologia* regulilor de alianţă (de căsătorie, am zice noi astăzi): voi ne daţi femeile voastre şi noi vă dăm

femeile noastre. În locul războiului permanent dintre mine şi tine pentru femele, a apărut pacea consensuală a schimbul între noi şi voi. Niciodată şi nicăieri însă între *eu* şi *tu*, între doi indivizi, ci totdeauna între două grupuri exogame: căsătoriile erau, *ab initio*, „aranjate", ceea ce a permis o (relativ) bună *con-locuire* a ambelor comunităţi sociale. Căci rudenia conlocuieşte!

Cu nişte decenii înaintea lui Lévi-Strauss, în 1910, Georg Simmel a avut o intuiţie similară şi complementară, chiar dacă mult mai puţin elaborată. În *Sociologia prînzului*, acesta sugerează că ceea ce a constituit comunităţile umane a fost *comensalitatea*: a împărtăşi hrana (cealaltă trebuinţă fundamentală a fiinţelor vii) între noi – şi, pentru aceasta, a face schimb de alimente între membrii noştri, dar şi cu ceilalţi – a dus la cealaltă transfigurare a biologiei în sociologie, căci comensalitatea nu este simplă satisfacere individuală a foamei, ci are şi ea reguli sociale comune.

Pe scurt deci: la originile ei – care se cam suprapun cu originea societăţii umane –, rudenia a avut menirea să reglementeze accesul legitim şi constant la resursele vitale ale societăţii: femei (reproducere) şi pământ (hrană). Sistemele de rudenie au fost cele care precizau normele de căsătorie şi drepturile transmisibile asupra pământului, reunind astfel politicul, socialul şi economicul în jurisdicţia unui singur actor: comunitatea de rudenie.

Conlocuirea şi *comensalitatea* comunităţilor de rudenie au permis inaugurarea şi consolidarea *convieţuirii* umane. Normele universale şi nescrise ale *ospitalităţii* au reunit apoi cele două dimensiuni în reglarea *coexistenţei* cu Celălalt: acesta poate să fie acceptat în grupul nostru de apartenenţă, să devină

oaspete şi să fie „omenit” corespunzător (primit în casă, la masă şi, eventual, în pat), adică transformat în om-ca-şi-noi sau, dimpotrivă, să fie tratat cu *ostilitate*, să devină *ostatic* şi astfel exclus din omenirea noastră. Nici ospitalitatea, nici ostilitatea nu au legătură cu vreo calitate morală a individului, ci constituie un soi de tratat cutumiar de relaţii externe ale oricărui grup uman. Marea problemă a omului era deci recunoaşterea apartenenţei şi evitarea excluderii. *Primum movens* al Omului pare să fi fost această „luptă pentru recunoaştere” despre care ne-a vorbit primul tînărul Hegel. Era în joc un interes uriaş, dar nu cel „egoist” al individului, ci unul vital pentru ansamblul grupurilor umane: pentru a deveni Om, animalul biped a trebuit să cedeze ceva din fiinţa sa comunităţii, căci în afara ei nu mai ştia – şi nu mai putea – să supravieţuiască. Apartenenţa însemna viaţă, excluderea însemna moarte – iar ambele erau decizia grupului, nu a individului: Omul s-a născut *noi*, nu *eu*!

Mai ales odată cu neoliticul şi pe măsură ce aceste grupuri de *noi* încep să se sedentarizeze, pămîntul capătă tot mai multă importanţă şi devine, la rîndul său, un interes vital. Rudenia se adaptează acestor noi condiţii şi dezvoltă tot mai mult regulile de descendenţă. De ce? Foarte simplu: era vital pentru aceste grupuri să ştie cine, ce şi de la cine moşteneşte acest pămînt şi bunurile aferente. Ca de obicei, cele mai sofisticate sisteme sociale (căci sistemele de descendenţă sînt de o diversitate şi o complexitate ce depăşesc cu mult ideile noastre de familie şi de neam) îşi au originea în cele mai simple şi prozaice probleme ale societăţii respective. În cazul limitat al României, de pildă, destrămarea istorică a obştei devălmaşe, cu dreptul său devălmaş (am spune astăzi „indiviz”) asupra „trupului de

moşie” şi repartizarea obştească (colectivă) a dreptului de folosinţă de către fiecare gospodărie, a început, conform lui Stahl, în momentul în care nişte gospodării au devenit mai înstărite, mai puternice şi au fost interesate de garantarea moştenirii personale a pământului aflat în folosinţă. Aşa au apărut satele umblătoare pe moşi: un număr variabil de familii înstărite au obţinut dreptul de moştenire genealogică a pământurilor lor, desprinse din trupul iniţial de proprietate comună. S-au născut apoi legendele eroului eponim, pe care le întîlnim în mai toate satele româneşti: la originea satului au fost X fraţi, care au venit aici şi au bătut parul. Din aceşti X fraţi-strămoşi au curs apoi cele X neamuri vechi, posesoare actuale ale pământurilor respective. Ca dovadă că „moşii” sînt, la origine, un instrument de calcul economic, nu o memorie istorică, stă faptul că unele sate au fost umblătoare pe X moşi şi jumătate sau că altele au schimbat, la un moment dat, numărul de strămoşi fondatori de sat pentru simplul motiv că, între timp, a mai apărut un neam înstărit. Eternitatea s-a născut la sat, ce-i drept, dar nu a fost decît numele de cod al unei schimbări sub acoperire, ca să spun aşa: pentru a face cele rînduite, rînduiala din trecut a fost permanent ajustată la nevoile prezente ale satului. Antropologia cunoaşte multe astfel de exemple în diferitele părţi ale lumii.

Astfel, apartenenţa la o linie de descendenţă consfinţită însemna nu doar apartenenţa la comunitate, ci şi dreptul consfinţit la moştenire în cadrul acesteia. La rîndul său, în virtutea unui principiu general de reciprocitate, garantarea moştenirii de la strămoşi cerea un „cult al strămoşilor” pe măsură, adică un schimb de daruri permanent cu aceştia, o solidaritate genealogică devenită obligaţie ontologică. Faimosul

nostru „al cui eşti?” era practic general răspîndit şi implica „de cînd eşti?” şi, în ultimă instanţă, însuşi faptul că *eşti*. Existenţa umană era, ca să spun aşa, genealogică şi se continua prin fiecare nouă generaţie: indivizii mureau, neamul rămînea. În subsidiar, a fi de neam vechi implica şi o distincţie socială, căci echivala cu a fi de neam bun. Complementar, veneticii sînt suspecţi pînă în ziua de astăzi, căci nu ştii ai cui sînt şi cu atît mai puţin de ce neam sînt, drept care nu aparţin cu adevărat comunităţii nici după zeci de ani…

Pe scurt, grupurile de descendenţă de pretutindeni sau neamurile de la noi nu numai că sînt înscrise în timp, că se constituie pe o dimensiune temporală, ci ele *sînt* timpul, o temporalitate socială a continuităţii şi solidarităţii în viaţă şi în moarte. Iar toate acestea se înscriu într-o ordine a lumii, care la noi poartă numele de *rînduială*. Pe înţelesul intelectualilor, acest lucru i-a fost explicat foarte frumos lui Ernest Bernea de nişte ţărani din Poiana Mărului: *De nu mai există rînduială, asta înseamnă că toate ălea au să moară. Unde nu e rînduială nu e lege şi unde nu e lege nimic nu poate să dureze./Lucrurile sînt în aşa fel întocmite că se leagă unu’ de altu’; cînd suferă într-un loc, suferă toate. Vezi, lumea-i întocmită bine, că altfel nu s-ar ţine. Vine moartea, da’ ea nu biruie; biruie viaţa. Pentru asta lumea rămîne lume şi noi rămînem oameni./Un fir de iarbă sau de porumb nu pot trăi singure. Toate merg laolaltă legate, merg prinse aşa cu rostu’ lor pînă la frumuseţea lumii; aici e o taină mare./Viitorul există, există cu adevărat; nu se poate fără el. Ce, sîntem astupaţi sau s-a sfîrşit lumea? Viitorul e daru’ nostru pînă s-o împlini legea!* – mai spunea alt ţăran. În această eternitate recursivă, *moartea* nu avea alt rost – şi altă şansă – decît să

anticipeze *renaşterea*. Iar Lumea şi Omul (nu individul) erau prinşi dimpreună în această „rînduială”.

Rudenia locuieşte sau despre înscrierea în spaţiu

Rudenia, prin diferitele sale alcătuiri comunitare, este legată şi de spaţiu, fie că este vorba despre spaţiile sedentare ale agricultorilor, fie că este vorba despre spaţiile nomade ale vînătorilor, culegătorilor sau crescătorilor de vite. Ţăranul nostru îi zice *loc*: *Cum vine aia* spaţiu*? Noi ştim de* loc… – s-a nedumirit un ţăran la întrebările lui Bernea despre spaţiu. Iar locul este un spaţiu calitativ, bun sau rău, propice sau nefast, curat sau bîntuit: *E loc aici, e loc dincolo; da’ nu e tot la un fel. E loc bun şi e loc rău; tot locu’ are darurile lui, ca omu’*. Pentru a-l locui, trebuie să-l cunoşti; locul este deci căutat, ales, consacrat, apropriat sau părăsit. Cu atît mai mult cînd este vorba despre locuinţă: …*casa are şi ea locu’ ei, ca orice lucru. Locu’ casei e loc bun, e loc ferit; orice-ai pune rodeşte, orice-ai face e frumos. Asta vine aşa, din duhul strămoşilor*. Pentru a-l merita însă, trebuie să aduci un sacrificiu: …*se cere cap la casă; toată casa nouă va fi răscumpărată cu un cap; casa nouă cere moarte* – spun ţăranii. Doar aşa poţi locui locul, devenind una cu el prin locuinţă. Dincolo de gardul ei începe deja alteritatea, iar dincolo de hotarul satului începe *lumea albă*, a străinului, a călătorului şi a morţii.

Înscrisă în spaţiu, fiecare formă de rudenie îl locuieşte după alcătuirea sa. *Zadruga* sud-slavă are nevoie de case mari, unde să încapă toate generaţiile familiei extinse; *Obştea* românească se mulţumeşte cu case mici, pentru a adăposti doar cuplul şi copiii săi necăsătoriţi; *Vecinătatea* săsească (*Nachbarschaft*),

care a fost instituită prin decizie imperială în toată Transilvania, presupune case alăturate şi ordonate pe măsura organizării teritoriale şi nu pe bază de rudenie a acestei forme de comunitate. Există o profundă solidaritate între rudenie şi loc, consfinţită prin locuinţă, o adevărată „topografie socială", prin care diferitelor forme de rudenie le corespund diferitele forme de locuire şi viceversa. *Îţi schimbi locu', îţi pierzi norocu'* – mai spun ţăranii. *A murit de bloc, săracu'!* – îmi explicau alţi ţărani, din Snagov, după sistematizarea lui Ceauşescu.

Rudenia locuia şi era locuită. O rudenie despărţită de locul său de locuit şi împrăştiată în spaţiu este deja o rudenie pe cale de destrămare. Iar o locuinţă care nu este pentru rudenie nu poate adăposti decît „oameni fără căpătîi", *vagabonzi* de un fel sau altul (nebuni, hoţi, cerşetori sau călători).

Modernitatea, boicotul descendenţei şi familia minimală

Cînd, cum şi de ce s-au schimbat toate acestea? Nu deodată, nu la fel, nu din aceleaşi motive, căci, vorba unei alte ţărănci din relatările lui Bernea: *...lucrurile merg numai aşa de o părere în şir, da' ele mai viu şi în altă formă: se pătrund toate unele pe altele. Asta e greu de prins, că vezi, nu-i numa' aşa, de aici pînă aici.* Şi, cu toate acestea, cu ajutorul unui soi de „esenţialism didactic", putem lega lanţul de schimbări de apariţia unei lumi noi reprezentate de burghezie şi să o plasăm în vremea Renaşterii. Cam pe atunci începe să se contureze un ideal ciudat: *individul*. Această „individualizare", care avea să schimbe cursul istoriei, presupunea, după spusele lui Daniel Dagenais, o „abstractizare a identităţii" (nu mai sînt un

membru al unui neam anume, ci pur şi simplu un om, un individ) şi o „personalizare a relaţiilor cu lumea” (mă angajez în relaţii cu ceilalţi în numele meu personal, şi nu în – şi prin – grupul de apartenenţă).

Actorul principal al acestei individualizări a fost *burghezul*. Oameni liberi şi inventivi ai oraşelor, tot mai mulţi şi mai înstăriţi, fără a fi însă „de neam bun”, burghezii au început să resimtă tot mai mult ordinea genealogică dominantă ca pe o opresiune şi o nedreptate. Mai mult, însăşi viziunea sacră despre lume, care credea neabătut că *omul devine ceea ce este* şi nu se poate împlini decît în lumea de dincolo, a început să fie privită ca o iluzie de natură să le îngrădească libera iniţiativă şi deci liberul lor arbitru. Mai lumesc, aristocraţia păstra prin drept divin majoritatea avuţiei şi a puterii „în neam”. Burghezii erau autorii propriei lor avuţii şi puteri şi doreau ca acest merit şi acest drept la liberă iniţiativă să le fie recunoscute prin înlocuirea „nepotismului” rudeniei cu „birocraţia” administraţiei. Concret, aceasta însemna eliminarea privilegiilor aristocraţiei şi instituirea meritelor democratice.

Legitimarea s-a conturat şi ea retrospectiv, ca totdeauna. Burghezii nu se trăgeau din trecut, ci îşi construiau singuri un viitor, împlinirea de sine fiind o valoare supremă. Această viziune despre lume, întemeiată pe credinţa că *omul devine ceea ce este*, a fost schimbată deci cu o convingere opusă: *omul este ceea ce devine.* În numele ei, burghezii s-au revoltat şi şi-au „ucis tatăl”, paricid care a reunit regicidul, teocidul şi ceva mai greu de definit, un soi de cosmocid, de anulare a vechii rînduieli, a „vechiului regim”. Şi a fost anul I al Revoluţiei.

Rudenia s-a schimbat şi ea, lăsînd locul familiei burgheze. Presiunile unei societăţi industriale în plin avînt au dus la

„inventarea categoriei copilăriei”: dintr-un adult incomplet şi deci inutil, deocamdată, copilul a devenit personajul unei categorii protejate dedicate educaţiei – ne-a explicat la vremea sa Philippe Ariès. Revoluţia industrială din secolul al XVIII-lea a avut nevoie de muncă uniform specializată, iar aceasta cerea nu doar standardizare, ci şi timp: copilăria, care cuprinde cu timpul şi adolescenţa şi înaintează tot mai mult în vîrstă în vremea noastră, devine o investiţie în viitor. Pentru aceasta, numărul de copii trebuie să scadă: începe controlul natalităţii. În aceeaşi perioadă începe deci şi „tranziţia demografică” în ţările pe cale de industrializare: se nasc tot mai puţini oameni, dar ei trăiesc tot mai mult. Rezultatul? Familii mai mici, un cult al copilului şi o detronare corespunzătoare a „strămoşilor”. Locuirea burgheză va corespunde acestor noi realităţi, adăugînd o compensaţie simbolică: după ce au delegitimat genealogiile celorlalţi, burghezii se vor legitima în chip sui-generis, inventîndu-şi propriile genealogii simbolice, expuse la loc de frunte în locuinţele lor. Pînă în ziua de azi, corporaţiile care se respectă îşi expun genealogia şi îşi venerează strămoşul fondator.

Extinderea şi consolidarea pieţei schimbă şi mai mult vechile reguli ale rudeniei, căci Piaţa are nevoie nu doar de un Stat minimal, ci şi de o Familie minimală, independentă de servituţile „neamului”, mobilă şi aptă de muncă şi consum. „Omenirea genealogică” se destramă în ritm alert printr-un lanţ de „despărţiri” de vechile apartenenţe la loc, la neam şi la familie.

Mai întîi (în măsura în care „întîi” poate avea un rost în această istorie) are loc o despărţire de loc şi, în general, de lumea apartenenţei. Mai vechea despărţire de natură,

practicată de toate oraşele, se accentuează, iar locul, din calitativ, devine spaţiu locativ evaluat în metri pătraţi. În paralel, de la o ordine „domestică”, în care oamenii convieţuiau cu animalele lor, se trece, conform lui Richard Bulliet, la o ordine postdomestică, în care acestea devin fie invizibile, căci le mai vedem doar în farfurie, fie obiecte-fetiş, pe care ne dorim să le privim sau să le achiziţionăm pentru plăcerea noastră. Locuim o lume despărţită de natură – în toate ipostazele ei –, în care aceasta este prezentă doar în efigie, de la parcuri şi plante ornamentale la animale de companie.

Mai specific, burghezia forţează despărţirea familiei de neam. Aceasta devine fundamentală, dar cu condiţia să se transforme tot mai mult într-o unitate de sine stătătoare, autonomă şi responsabilă de soarta sa, fără a mai apela la neam şi fără a se mai supune constrîngerilor acestuia. Desigur, vor mai exista strategii matrimoniale puse la cale de părinţi şi bunici, dar, în principiu, căsătoria devine o relaţie liber consimţită a doi indivizi liberi, fără a mai trebui să fie consfinţită de neamuri. Iubirea poate lua locul uzanţelor şi respectului.

De asemenea, are loc o despărţire a gospodăriei de muncă, aceasta fiind, după Max Weber, însăşi condiţia societăţii capitaliste. Gospodăria, unitate de producţie şi consum comun, devine casă de locuit, unde ai *dreptul* să te odihneşti, *obligaţia* de a munci fiind deplasată în întreprinderi. Ulterior, femeia se desparte la rîndul său de gospodărie, funcţiile ei tradiţionale fiind externalizate unor servicii publice, tot mai multe şi mai specializate, de la creşe şi grădiniţe la aparate electrocasnice şi magazine alimentare.

Configuraţia locuinţelor se schimbă şi ea corespunzător, adăpostind alt gen de relaţii de apartenenţă şi îndeplinind mai mult funcţii de confort şi odihnă pentru toată lumea. Este vremea de glorie a funcţionalismului în arhitectură, care a dus însă şi la macdonaldizarea acesteia şi la multiplicarea „oraşelor-dormitor” şi a „non-locurilor”.

Postmodernitatea: dezafiliere şi ataşamente

Odată cu postmodernitatea, aceste „despărţiri” devin „dezafilieri”, iar destrămarea rudeniei cuprinde şi familia sacrosanctă atît pentru capitalism, cît şi pentru comunism.

Încă din 1898, Freud afirma că eliberarea individului de constrîngerile naturale în materie de procreaţie va fi un triumf al umanităţii. Dacă actul procreaţiei va fi independent de contextele naturale şi culturale, dacă el se va realiza ca act pur individual (voluntar), în afara oricăror altor obligaţii şi satisfacţii, înseamnă că el va putea fi integral stăpînit de individ. Ei bine, acest lucru s-a împlinit deja. Întîlnirea dintre schimbarea normativă produsă de mişcările de eliberare sexuală ale generaţiilor beat & hippy şi progresele tehnice ale mijloacelor contraceptive a permis eliberarea sexualităţii de reproducere, care se vede astfel eliberată de milenarele sale constrîngeri sociale şi morale: după ce a fost o vreme iubire, devine pură plăcere, hedonism *ad libitum*. Mai mult, reproducerea poate fi oricînd externalizată unor instituţii precum băncile de spermă sau mamele-surogat.

La toate acestea se adaugă aportul noilor tehnologii de comunicaţie, care permit delocalizarea relaţiilor şi controlului: membrii familiei nu trebuie să mai fie alături pentru a fi în

contact. Pe scurt, familia este „fluidă” precum postmodernitatea: din structură, devine traiectorie. O caricatură britanică rezumă foarte bine această situaţie: un cuplu care îşi prezintă unei vecine copiii îi explică acesteia că primul este din prima căsătorie a lui John, al doilea, din prima căsătorie a lui Jane, al treilea a fost adoptat, al patrulea este copilul lor şi „ăsta mic, din dreapta, nu ştiu de unde a apărut…”.

În aceste condiţii, se trece de la *familia-apartenenţă* la *familia-relaţie* – ne spune Robert Neuburger. A fi membru al unei „familii” nu mai înseamnă apartenenţă la familie, ci relaţie consensuală şi provizorie cu celălalt membru al cuplului. O relaţie care poate dura sau nu, poate fi o convieţuire locativă sau la distanţă şi, mai ales, poate fi schimbată oricînd cu o altă relaţie (sau nici o relaţie!), după decizia de moment a fiecăruia. „Reproducerea s-a privatizat” – ne avertizează Marcel Gauchet; nu mai sîntem urmaşii organici ai unui lanţ definitoriu de strămoşi, ci expresia unui „proiect” individual. Această familie antreprenorială are deci propriul proiect, un *business plan* numit *family planning*. În acelaşi spirit, moştenirea este reglementată şi ea printr-un contract prenupţial între parteneri, la adăpost de orice alte obligaţii familiale şi imixtiuni ale „neamurilor”. Relaţia de cuplu a obţinut totala sa autonomie.

Dezafilierea mai înseamnă de asemenea despărţirea de predecesori. Din strămoşi, aceştia au devenit o vreme bunici, pentru a ajunge astăzi pensionari (*retraités*, *retired*, adică retraşi din circulaţie). Relaţia cu aceştia este externalizată şi ea unor servicii publice specializate, de la programele *oldies but goldies* la căminele de bătrîni. Între timp, numărul persoanelor vîrstnice care trăiesc singure creşte exponenţial.

În ultimă instanţă, dezafilierea înseamnă şi despărţirea de moarte, care este scoasă din continuitatea genealogică a omului, individualizată şi eufemizată, astfel încît să nu mai fie o prezenţă stînjenitoare în viaţă: expunerea morţii a devenit „pornografie", constată Geoffrey Gorer. Şi pentru că moartea totuşi există, şi ea este externalizată şi dată pe mîna serviciilor funerare specializate, tot mai numeroase şi mai complexe.

Rudenia practic dispare...

Re-faceri patrimoniale

Dacă paradigma alegerii raţionale, în oricare dintre variantele ei, ar fi integral adevărată ar însemna că această extincţie a rudeniei ne-a apropiat considerabil de fericire, căci pune individul în situaţia unor alegeri necondiţionate (de rudenie, în speţă), avînd deci mai multe şanse de „raţionalitate". Se pare însă că lucrurile nu stau chiar aşa şi că psihologia încurcă economia (vezi şi interesul recent pentru „economia comportamentală"). Economiştii nu s-au preocupat, ce-i drept, de originea psihică a dorinţelor şi intereselor ce stau la baza alegerilor, ci doar de predictibilitatea rezultatelor acestora, pornind de la un set de alternative identificabile. Cînd acest set este cît de cît clar şi limitat, predicţiile pot fi relativ adecvate şi utile. Cînd este vorba însă despre „opţiuni de viaţă", lucrurile se complică, măcar pentru faptul că bună parte dintre aceste opţiuni nu sînt de fapt ale individului, ci ale comunităţilor mai largi de apartenenţă, fiind preluate de acesta la nivel inconştient: alegem, ce-i drept, dar sîntem şi aleşi... Mai mult, nevoia de recunoaştere face ca multe „alegeri" să funcţioneze prin imitaţie, prin contagiune, fiind

explicabile mai degrabă prin modele epidemiologice. În ultimă instanţă, se pare că există totuşi ceva de genul unei „naturi umane”, al unui set de nevoi elementare mai mult sau mai puţin generale şi stabile, care trebuie satisfăcute într-un fel sau altul. Din acest punct de vedere, paradigma alegerii raţionale este şi ea o „grande narration”, o ideologie normativă consubstanţială viziunii despre lume a societăţilor capitaliste: pretinzînd că descrie realitatea socială, ea a şi orientat-o în bună măsură, indicînd totodată cum *ar trebui* să se comporte indivizii raţionali. Psihologic, ideologia alegerilor raţionale a funcţionat şi ca o cenzură, învăţînd oamenii să refuleze anumite pulsiuni şi dorinţe ale „naturii” lor umane şi să maximizeze altele. Dar, în ultimă instanţă, ontologia bate ideologia, iar refulatul revine, mai devreme sau mai tîrziu, într-o formă sau alta. Spre exemplu, refularea seculară a corpului în procesul de civilizare, aşa cum l-a descris Norbert Elias, a dus în ultimele decenii la o „revenire a refulatului” şi o eliberare a acestuia, de la revoluţia sexuală a anilor ’60 la cultul recent al corpului ca proiect individual.

Mecanismul ca atare a fost intuit mai demult, s-ar zice, de Ernest Renan. Referinţa la acesta este semnificativă, întrucît Renan este creditat ca unul dintre părinţii naţiunii civice, a naţiunii ca alegere subiectivă a individului liber, ca „plebiscit de fiecare zi”, opusă naţiunii etnice, întemeiate pe premise „obiective”, precum limba, cultura etc. Şi, cu toate acestea, Renan susţine că, pentru a funcţiona, această naţiune are nevoie şi de o gestiune comună şi selectivă a trecutului, împărţită între amnezie şi memorie: sînt evenimente sumbre, pe care cetăţenii trebuie să le uite, precum şi mituri pe care

trebuie să le păstreze sau să le (re)inventeze, pentru a-şi întreţine dorinţa de apartenenţă la naţiune.

S-a considerat adesea că această parte a teoriei sale este în contradicţie cu ideea de bază a alegerii libere a individului sau chiar că toată viziunea lui Renan este de fapt mai apropiată de cea germană şi etnică. Dar dacă Renan avea totuşi dreptate şi o entitate socială trebuie să compenseze totdeauna o dezafiliaţie cu un soi sau altul de reataşament la trecut?

Simptome similare apar şi pe fondul dezafilierii descrise mai sus: refulatul revine! Într-un fel, despărţirea aproape ontologică de rudenie constituie o independenţă fără precedent a individului. Reversul medaliei reprezintă însă o *insuportabilă lejeritate* a înseşi fiinţei individuale, care este lipsită, în acest fel, de o bună parte a alcătuirii sale sociale, a *apartenenţei* sale la lume şi societate. Frustrat, fără să ştie, de această pierdere în plin triumf al hedonismului, individul îşi construieşte astfel noi *ataşamente* (în sensul acreditat mai ales de Bruno Latour şi echipa sa), în consensuri relative şi facultative cu vecinii săi. În particular, îşi re-prezintă trecutul, construind ataşamente evocative cu acesta. Începînd cam tot din anii ’60-’70, trăim într-o „cultură a nostalgiei”, intens mediatizată şi marketizată – consideră David Berliner. Iar Fred Davis explică: „Reacţiile nostalgice îşi au originea în ameninţările percepute la continuitatea identităţii, atunci cînd temeri, nemulţumiri şi incertitudini prezente afectează semnificativ imaginea de sine”. Asistăm astăzi la o căutare aproape compulsivă şi o patrimonializare anxioasă a trecutului „autentic”: *retromania*.

Este de fapt mecanismul însuşi al *patrimoniului*. În lumile genealogice, acesta este simplă moştenire, continuă şi perpetuă. Ca atare, ipostazierea a ceva anume ca fiind „adevăratul”

patrimoniu nu are sens. Patrimoniul nu capătă sens decît după paricid, după ce apartenenţa la trecut a fost negată, după anul I al Revoluţiei: *trecutul-ataşament* va lua locul *trecutului-apartenenţă*, avantajul său constînd în faptul că este un trecut *à la carte*, care nu mai leagă individul/comunitatea de trecut, dar care oferă posibilitatea unor ataşamente liber consimţite la acesta. Un soi de *Trecutul a murit, trăiască trecutul nostru!*

Toate despărţirile evocate mai sus au căpătat, mai devreme sau mai tîrziu, într-un fel sau altul, ataşamente compensatorii, valorizate în maniera patrimoniului:

– Natura a devenit patrimoniu, chiar templu, în care se închină credincioşii întoarcerii la o viaţă „adevărată". Salvată de Om, natura permite acestuia o re-găsire de sine, de la parcurile naturale la cele din oraşele noastre de beton şi asfalt, şi de la acestea la invazia de produse eco/bio/naturiste.
– Trecutul-patrimoniu re-pune în scenă fragmente alese ale acestui trecut, de la evenimente istorice la monumente şi clădiri, şi de la acestea la produse tradiţionale, „ca altădată". „Domn'e, tradiţional şi pentru că nu se mai găsesc!" – explica, succint, un mic producător.
– Despărţirea de loc şi tirania non-locurilor, precum şi de-localizările provocate de globalizare sînt compensate prin re-localizări şi ataşamente simbolice la localul reinventat, de la încercările de salvare a patrimoniului local şi de promovare a unui stil „în spiritul locului" pînă la produsele locale, care alcătuiesc o piaţă alternativă tot mai „gustată": totul devine *glocal*. Astfel încît arhitecta Fraçoise Choay afirmă că „este legitim să ne întrebăm dacă apartenenţa la

un orizont local nu este una dintre condiţiile necesare edificării a ceea ce ne constituie ca oameni”.

– Controlat secole de-a rîndul pentru a deveni un instrument supus al spiritului, corpul devine principalul nostru patrimoniu, ceea ce trebuie salvat, ocrotit şi promovat cu orice chip.
– Corespunzător, alungat pe uşă, animalul domestic revine pe fereastră ca „persoană” şi „membru al familiei”, oferind celorlalţi membri ai acesteia ataşamente chiar mai intense decît cele ale pierdutei apartenenţe la rudenie.
– Chiar şi copilul, cea mai „naturală” apartenenţă a societăţilor umane, devine un soi de copil-patrimoniu: „copilul dorinţei”, cum l-a denumit Gauchet. Unic, planificat cu grijă, acesta devine un soi de obiect-fetiş, în care se proiectează întregul ataşament al familiei dispărute: singur la părinţi, i se poate oferi „adevărata” îngrijire de care are nevoie un copil.

În arhitectura românească recentă, o ilustrare edificatoare în acest sens o constituie stilul rustic, care, de cîţiva ani, a început să înlocuiască acele „case făloase” ale primului val de emigraţie, prin care oamenii de la ţară declarau pur şi simplu că nu mai vor să fie ţărani, ci în rînd cu lumea, cu oraşul, cu Occidentul, cu modernitatea. *Am vrut să facem aşa, ceva frumos!* – declară mai toţi sătenii convertiţi la rustic. *Rusticul e modern şi e tradiţional în acelaşi timp!* sau *Sîntem în pas cu moda şi înapoi la vechea tradiţie!* – explică apoi aceştia. Recentele case rustice de la ţară, inspirate (şi) din rusticul arhitecţilor şi designerilor, sînt ilustrarea perfectă a unui *simulacrum* de sine, în care inventarul gospodăriei de ieri a devenit ornamentul casei de azi. Pentru lumea bună de la oraş,

ele sînt kitsch. Pentru autorii lor, acestea au însă *sens*: ele sînt „apariţii" ale locului şi ale trecutului în plin prezent, refăcînd simbolic o relaţie pierdută cu timpul şi cu locul. Nu sînt cele de altădată, nu sînt „renaşteri" ale trecutului, dar permit o re-afiliere cu rost, chiar dacă ficţională, şi, în acest fel, o regăsire a identităţii ameninţate.

Dar nimic din toate acestea nu este o „renaştere", ci doar *simulacrum*, „apariţie" ce pare a înfăţişa trecutul pentru a ne permite ataşamente opţionale la acesta. Este doar *ca şi cum* am fi atunci sau acolo, dar de fapt totul este o „economie a experienţei", după cum ne-au explicat Pine şi Gilmore. Ce am pierdut, ce am cîştigat? Am pierdut din profunzimea apartenenţelor, dar am cîştigat independenţa faţă de acestea, putînd astfel să ne construim ataşamentele pe care ni le dorim, să ne bucurăm de fiecare dintre ele (dar avînd parte doar de bucurii efemere) şi să ne construim identităţi multiple (dar fără să ne aflăm plenar în vreuna dintre ele). E bine, e rău? Depinde...

Ca şi în alte privinţe, România este călare pe cîteva secole ale acestui proces: familia „tradiţională" este în continuare cea mai apreciată valoare, dar deja 24% dintre familii sînt monoparentale. Raza divorţurilor este încă redusă, dar numărul persoanelor vîrstnice care locuiesc singure este în creştere. Mai important, am trecut în doar cîţiva ani de la o fertilitate de 2,3 la familia antreprenorială cu 1,3 copii şi nimeni nu sesisează riscul demografic al acestei schimbări. În următorii ani se vor alege apele. Oare cum?...

Corp

O reclamă îmi sare pe ecran: *Fericire prin detoxifiere!* Parcă ar fi beatitudinea despre care vorbea Sfîntul Augustin… – îmi trece mie, livresc, prin minte. N-am timp însă nici să zîmbesc la această analogie că o doamnă cu un morcov în mînă mă apostrofează, bănuitor, din altă reclamă: *Astăzi ţi-ai făcut cura de detoxifiere?* Mă simt vinovat şi închid calculatorul. Dar vinovat am început să mă simt şi pe la tot felul de mese cînd eu (încă) mai mănînc cu poftă şi comentez dacă mîncarea e bună, în timp ce toţi ceilalţi se îngrijorează dacă face bine. Bine pentru corpul lor. Oare ce văd toţi oamenii ăştia la corpul lor de sînt aşa de îngrijoraţi în ultima vreme?

Păi, oricît ar putea părea de ciudat pentru omul recent, ceea ce au văzut oamenii – dintotdeauna şi de pretutindeni – în corpul lor a fost… o cosmogonie. Sau, mai direct, o ordine socială, care se reflectă şi în care se reflectă corpul uman. Ca să pricepem ce l-a apucat pe omul societăţilor „civilizate” de azi să-şi perceapă corpul ca pe un soi de altar, trebuie să aruncăm deci o privire la predecesorii săi şi la viziunile acestora.

Mary Douglas a exprimat poate cel mai clar această funcţie de „oglindă” a trupului: „Corpul uman este tratat totdeauna ca o imagine a societăţii, astfel încît nu poate exista nici un mod

natural de considerare a corpului care să nu implice totodată şi o dimensiune socială. Interesul pentru deschiderile sale depinde de preocuparea pentru intrările şi ieşirile sociale, pentru căile de fugă şi cele de invazie. Dacă nu există o preocupare de păstrare a frontierelor sociale, nu mă aştept să existe o preocupare pentru limitele corporale. Relaţia dintre cap şi picioare, creier şi organe genitale, gură şi anus este de regulă astfel concepută încît să exprime structurile relevante ale ierarhiei sociale. În consecinţă, avansez ipoteza că totdeauna controlul corpului este o expresie a controlului social, iar renunţarea la controlul corpului în unele ritualuri corespunde cerinţelor unei experienţe sociale care se exprimă prin acele ritualuri. Mai departe, există puţine şanse de a impune controlul corpului fără formele corespunzătoare de control social. În sfîrşit, aceeaşi pornire care se străduieşte să lege într-un mod armonios fizicul şi socialul trebuie să afecteze şi ideologicul. În consecinţă, odată ce a fost stabilită corespondenţa dintre controlul corpului şi cel social, există deja premisa pentru a urmări co-variaţiunile atitudinilor în gîndirea politică şi în teologie". Pe scurt, corpul este expresie şi oglindă a ordinii sociale, a puterii politice, a ideologiei dominante şi, nu în ultimul rînd, a viziunii transcendente (a „teologiei") care le legitimează pe toate.

Astfel, corpul este totdeauna şi un soi de topografie socială, partiţiile sale reflectînd categoriile sociale – iar acestea sînt de o mare diversitate şi pot fi de o extraordinară complexitate. Un singur exemplu, oferit de Françoise Héritier, vizînd „identitatea" samo – identitatea, şi nu corpul, căci partiţia suflet-corp, cu care sîntem noi obişnuiţi, nu era cunoscută, ca atare, de majoritatea populaţiilor lumii. Topografia acestei

„identităţi” a individului cuprinde nouă componente ale fiinţei umane în general (*mityi*):

– Corpul (carnea): aportul mamei.
– Sîngele: aportul tatălui.
– Umbra.
– Căldura şi sudoarea.
– Suflul.
– Viaţa: individuală, netransmisă de părinţi.
– Gîndirea: diferenţiată în *yeyera* (capacitatea de înţelegere) şi *tase* (capacitatea de rememorare şi anticipare).
– Dublul (*mere*): partea imortală a omului, transmisă de divinitate şi proprie tuturor elementelor importante ale naturii; după moarte, toate celelalte componente dispar şi rămîne doar *mere*, care recompune cele opt elemente într-o primă „viaţă a mortului” în primul „sat al morţilor”, unde răposatul reia relaţiile cu rudele sau îşi creează noi relaţii, dînd naştere unor noi fiinţe, care nu au avut anterior viaţă. Urmează apoi o a doua moarte, care duce le prima „moarte de moarte”. În final, *mere* trece într-un arbore sau, mai rar, devine „geniul” unei anumite specii.

La acestea se adaugă următoarele „atribute” individuale:

– Numele (*to*), care plasează individul în grup.
– Omonimul supranatural (*toma*), indicînd relaţia cu puterile extraumane care i-au permis viaţa.
– Marca ereditară (*bore*), indicînd strămoşul care s-a încarnat în individ (deşi nu toţi copiii au un *bore* şi nu toate spiritele strămoşilor aleg să revină în nou-născuţi).
– Spiritele (*patara*), benefice sau malefice, intervenind în cupluri şi alegînd cîte un *individ* ca „sediu”, ceea ce

determină la acesta clarviziune sau nebunie.

Complicat… Şi încă lucrurile au fost făcute relativ inteligibile printr-o traducere – aproximativă – într-un limbaj european!

Dar nu identitatea samo ne interesează în cele de faţă, ci aventura corpului în spaţiul creştin european. O s-o luăm din nou pe o scurtătură didactică, altfel riscăm să ne rătăcim. Aceasta poate începe, arbitrar, prin secolul al V-lea î.e.n., cînd credinţa dominantă în Grecia referitor la viaţa după moarte a sufletului era încă slabă şi neclară. Influenţat de viziuni orientale despre metempsihoză, orfismul susţine imortalitatea şi transmigraţia sufletelor. Sacerdoţii orfici introduc opoziţia corp (*soma*)/suflet (*psyche*), considerînd omul ca fiinţă spirituală, „încarcerată" în corp ca într-un mormînt, fapt întărit şi elaborat de Platon în *Phaidon*: sufletul este imaterial şi nemuritor. „Topografia" dominantă va fi însă cea propusă de Aristotel, care consideră relaţia corp-suflet similară cu aceea dintre materie şi formă, aportul mamei ţinînd de materie, tatăl fiind cel care impune forma. Tripartiţia *soma*/*psyche*/*noos* se impune ca o ierarhie „naturală", în care raţiunea domină funcţiile şi poftele inferioare şi care constituie modelul politic în organizarea statului, a familiei şi a individului. La rîndul său, creştinismul preia partiţia suflet-corp şi avertizează credincioşii de „păcatele cărnii", instituind astfel un soi de somatofobie ca pe o cale a mîntuirii sufletului. De aici pînă la Descartes e o cale lungă, dar, pe scurtătura noastră, partiţia *res cogitans versus res extensa* nu este chiar atît de îndepărtată. Corpul este subordonat minţii: ca obiect natural, el trebuie cunoscut şi controlat. Ca *res extensa*, poate deveni obiect al ştiinţelor naturale.

Simplificînd şi mai mult lucrurile, ceea ce au învăţat europenii de rînd este că fiinţa umană este „binară”, alcătuită din polaritatea corp-suflet/spirit, iar aceasta constituie o ierarhie naturală, care se regăseşte ca atare şi în societate, definind ierarhiile polare dintre materie şi spirit, femeie şi bărbat, copil şi adult, pasiune şi raţiune, mase şi elite, inferior şi superior etc. În toate aceste cazuri, expresiile „spiritului” erau îndreptăţite – chiar obligate – să controleze şi să domine expresiile corpului: bărbatul domină femeia, adultul domină copilul, raţiunea trebuie să controleze pasiunea şi, bineînţeles, elitele trebuie să domine şi să controleze masele. Ulterior, acestei serii binare i se adaugă o alta: primitiv-civilizat. Căci civilizaţia – o invenţie specific europeană – nu este altceva decît instituţionalizarea dominaţiei spiritului asupra materiei, în speţă, a controlului exercitat de societate asupra corpului şi transmis prin educaţie generaţiilor următoare: *omul civilizat* devine omul-departe-de-pulsiuni.

Întregul proces istoric a fost descris şi analizat în fel şi chip, lucrarea de referinţă fiind însă aceea a lui Norbert Elias despre *Procesul civilizării*. Mai în glumă, mai în serios, se poate spune că analiza lui Elias demonstrează relaţia organică dintre suflatul nasului şi apariţia statului. Căci „manierele de masă” sînt principalul teren de experimentare şi impunere a formelor instituite de control asupra corpului individual şi astfel, în timp, asupra corpului social.

Referinţa inaugurală (deci nu „originea”) procesului de civilizare este considerată *curtoazia*, care devine standardul de comportare al societăţilor cavalereşti de curte din Evul Mediu – care sînt aproximativ aceleaşi la marile curţi ale Occidentului. Acestea exprimă, comparativ cu fazele ulterioare ale civilizării,

o stare de relativă „promiscuitate naturală”, constînd în relativa nedespărţire a corpurilor: mîncat din acelaşi castron, băut din acelaşi pahar, reţinere redusă în expunerea publică a corpului şi a nevoilor sale. Corespunzător, este folosit un limbaj ce poate părea astăzi prea „direct”, dacă nu de-a dreptul vulgar şi respingător: se tratează în detaliu şi cu „naturaleţe” despre scuipat şi mucozităţi, urinat şi vînturi, scărpinat şi plescăit etc.

Odată cu umanismul, „societatea era «în tranziţie»” – ne aminteşte Elias. „La fel erau şi scrierile despre maniere. Se simte încă din tonalitate, din felul în care sînt privite lucrurile că, în ciuda legăturii cu Evul Mediu, se formează totuşi ceva nou. Ceea ce resimţim drept «simplism», opunerea nenuanţată a ceea ce este «bine» şi «rău», «cucernic» şi «păcătos» s-a pierdut. Lumea este privită mai diferenţiat, adică printr-o mai accentuată reţinere a propriilor afecte.” În acest context apare *Civilitas morum puerilium* al lui Erasmus din Rotterdam, primul „tratat” umanist care se adresează copiilor, adică educaţiei bunelor maniere, vizînd *externum corporis decorum* (bunele maniere privind ţinuta corporală *exterioară*). Devine instantaneu un bestseller, transformat în manual de şcoală şi catehism şi preluat şi dezvoltat de numeroşi alţi autori de „tratate”. Acestea continuă tradiţia medievală, dar în alt registru, lansînd noul concept de *civilité*. Biserica promovează, la rîndul său, modelele de civilitate ale curţilor, făcînd din *civilité* o virtute creştină: „Civilitatea nu este doar o calitate pur umană şi mondenă”, ci „o virtute faţă de Dumnezeu, de semeni şi de sine” – avea să spună La Salle în secolul al XVII-lea.

Civilitatea devine nu doar normă socială de control al corpului, precept de „bune maniere” sau virtute creştină, ci şi marcă de status şi legitimare a dominaţiei maselor lipsite de

civilitate de o categorie care posedă această civilitate. Iar pentru aceasta, „civilitatea” spiritului trebuie să se organizeze pentru a controla şi domina „in-civilitatea” corpului social. Astfel, „structura conduitei «civilizate» este în mod indisolubil legată de organizarea societăţii apusene în «state»” – conchide Elias.

Şi lucrurile merg mai departe, civilitatea ieşind din curţile aristocratice şi extinzîndu-se şi în categoriile sociale ce gravitau în jurul acestora, fără a fi însă alcătuite din nobili: o intelectualitate de curte şi, mai ales, o burghezie ascendentă. Prin această burghezie de curte din Franţa – sau legată de curte prin diferite funcţii – şi pentru intelectualitatea sa, idealul curtenesc de *honnête homme* sau *homme civilisé* este extins la nivelul întregii societăţi şi devine un proces, nu o stare, o calitate a unora: de la civilitatea unora se trece la civilizaţia tuturor. Întreaga societate devine o *civilizaţie*, iar această civilizare trebuie continuată prin extinderea ei la nivelul instituţiilor: „La civilisation des peuples n’est pas terminée” – au declarat revoluţionarii de la 1789. „Conceptul de *civilisation* reprezintă iniţial un instrument al cercurilor de opoziţie ale stării de mijloc, mai ales ale intelectualităţii acestei stări, în cadrul dezbaterii sociale purtate în interior” – explică Elias. „Odată cu ascensiunea burgheziei [civilizaţia] devine esenţa naţiunii, expresie a conştiinţei de sine naţionale. [Imediat după revoluţie] îşi dobîndeşte sensul de concept justificator al aspiraţiilor naţionale expansioniste şi colonialiste ale Franţei. Încă de cînd se afla în drum spre Egipt, în 1798, Napoleon proclamă trupelor sale: «Soldaţi, întreprindeţi o cucerire ale cărei urmări sînt incomensurabile pentru civilizaţie».” Din socială, civilizaţia devine naţională şi cu vocaţie

(expansionist-)internaţională: *Civilizaţia* trebuie extinsă în întreaga lume, societăţile civilizate avînd dreptul – şi datoria – să le *civilizeze* şi pe cele *rămase în urmă*. Civilizaţia devine menirea Europei.

Pentru cine citeşte astăzi tratatul lui Erasmus, lectura poate fi nu doar surprinzătoare, ci de-a dreptul neplăcută: după cum am menţionat deja, este plin de „fiziologie" şi abundă de atît de multe „proaste maniere"! Însă urinatul pe la colţuri, rîgîitul, scărpinatul în nas şi cîte şi mai cîte sînt însuşi stilul de viaţă al acelor vremuri – adică ceea ce trebuia îndreptat. Din acest punct de vedere, procesul civilizării nu a făcut decît să mute mîncatul din comensalitate neînfrînată în maniere de masă controlate, aducînd astfel fiziologia mai aproape de cultură; o cultură care credea în partiţia ierarhică spirit-corp şi care a supus tot mai mult regulilor spiritului pornirile corpului. Complementar, civilizarea a avut în vedere şi cealaltă mare „pulsiune", sexualitatea, controlînd-o prin regulile curtoaziei, a tot ceea ce înseamnă „a face curte"/„a curteni" – expresie atît de apropiată de „curtean". În sfîrşit, agresivitatea, inconturnabilă în relaţiile cu celălalt, intră şi ea în atenţia imperativelor de civilizare şi este controlată prin impunerea unor formule de adresare, a unor norme de conversaţie şi, în general, a unor reguli de relaţionare publică.

Elaborată la curţile aristocratice pentru uzul nobilimii, civilizarea se extinde însă, încet-încet, în mase. Din distincţie şi dominaţie a unora, devine valoare şi autocontrol al fiecăruia. Privilegiu al elitelor, civilizaţia devine tot mai mult aspiraţie a claselor emergente şi se răspîndeşte în mase. Ea constituie chiar un criteriu de apartenenţă, respectiv excludere: comportamentul „civilizat" îţi deschide accesul la apartenenţă

şi la promovare socială, în timp ce încălcarea normelor civilizaţiei este aspru sancţionată şi poate duce la excludere. La nivelul cotidianului şi al omului de rînd, tot acest proces secular înseamnă astfel o schimbare treptată şi fundamentală a modului şi stilului de viaţă, care se transmite din generaţie în generaţie drept „cei şapte ani de acasă". Fiecare dintre noi a cunoscut această „civilizare" sub forma cortegiului de *nu e voie!* la care ne-au supus părinţii...

Desigur, Jack Goody are dreptate, într-un fel, cînd îi reproşează lui Norbert Elias prezentarea procesului de civilizare ca o particularitate europeană: orice societate are astfel de forme de control al corpului – aminteşte Goody. Doar că Europa a făcut din acestea un ideal coerent şi consecvent, cu valoare identitară. De asemenea, este adevărat că civilizarea nu a vizat toată Europa, ci mai degrabă Occidentul. Şi nici măcar tot Occidentul, şi nu în acelaşi fel. Romantismul german, de pildă, s-a revoltat – din raţiuni iniţial politice – faţă de „civilizaţia" franceză, pe care a considerat-o artificială, opunîndu-i conceptul propriu de *Kultur* ca adevărată virtute *interioară*, opusă etichetei *exterioare* a societăţilor de curte şi idealului lor de „civilizat": „Este polemica stratului intelectual german al stării de mijloc purtată împotriva etichetei stratului superior de curte, aflat la putere, care a determinat formarea opoziţiei conceptuale dintre *Kultur* şi *Zivilisation*" – explică Elias. Eminescu avea să spună şi el, la vremea sa, că „ai noştri tineri la Paris învaţă/ La gît cravata cum se leagă nodul", ironizînd astfel civilizaţia franceză ca fiind artificială şi superficială. În alt context, Balcanii noştri, de pildă, mai de ţărani şi lipsiţi de o aristocraţie feudală de tip occidental şi de interesele acesteia, au rămas mai „ne-civilizaţi", adică, din

această perspectivă, mai *liberi* să-şi asculte corpul şi deci mai-puţin-departe-de-pulsiuni. Pentru elitele balcanice civilizate în Occident, aceasta este o ruşine; pentru balcanicii de rînd este o plăcere; pentru occidentali este atît o ruşine, cît şi o plăcere interzisă, la care visează în secret ca la fructul interzis. Iar cînd ne comparăm noi înşine cu occidentalii, ne simţim vinovaţi de lipsa noastră de civilizaţie, dar pe ei îi percepem simultan ca „reci" şi „distanţi".

Au existat pe tot acest parcurs secular şi numeroase alte revolte, critici şi distanţări referitoare la „civilizaţie", dar, în linii generale, aceasta a triumfat. Pentru România, de pildă, „civilizaţia" (subînţeles occidentală) a fost – şi a rămas – un ideal major. Un comportament „civilizat" este, se pare, una dintre cele mai de preţ valori ale românilor – ne spune Dorin Bodea. Iar referinţele admirative („ca în ţările civilizate") abundă în mass-media şi în discursul public.

A existat însă şi un preţ de plătit pentru această obedienţă civilizată a corpului, pentru somatofobia seculară transfigurată în spiritualizare a corpului. Omul-departe-de-pulsiuni a trebuit să refuleze aceste pulsiuni, să-şi cenzureze tot ce-i „cerea" corpul, să-l neglijeze, să-l oculteze, să nu-l recunoască drept parte a fiinţei sale „adevărate". A ieşit „înnobilat", dar „descărnat", mîndru de civilizaţia pe care a creat-o, dar cuprins de acel „malaise dans la civilisation" identificat de Freud. Astfel, „pierderea suferită de «omul civilizat» pentru ca Civilizaţia să poată triumfa nu este nimic altceva decît propriul său corp" – rezumă Marianne Mesnil toată această aventură.

Ajungem, în sfîrşit, la vremurile noastre şi la sensurile acestei reabilitări a corpului – care n-ar fi avut nici un rost şi ar

fi fost greu de înţeles în afara procesului de civilizare care l-a subjugat atîtea secole.

Această reabilitare începe, în formele sale actuale, prin anii ’60, cu eliberarea sexuală şi mişcările beat & hippy, culminînd cu revoltele sociale din jurul lui 1968. Asistăm explicit la o „revenire a refulatului”, corpul reclamîndu-şi toate „drepturile” de care fusese frustrat atîtea secole la rînd. Pe de altă parte, corpul merge împreună cu politicul, astfel încît „eliberarea sexuală” nu este (doar) hedonism, reabilitare a corpului în faţa spiritului, ci (şi) revoltă împotriva structurilor dominante care pînă atunci controlaseră corpul: eliberarea corpului este în aceeaşi măsură o eliberare socială.

Regăsit, corpul începe să fie tot mai mult apreciat, valorificat, chiar idolatrizat: se instituie un adevărat *cult al corpului*. În 1970, Jean Baudrillard constata: „Timp de secole, a existat o străduinţă de a convinge oamenii că nu aveau [un corp, *n.n.*]; astăzi există obstinarea sistematică de a-i *convinge de corpul lor*. O propagandă necontenită ne aminteşte [...] că nu avem decît un corp şi că trebuie să-l salvăm. [...] totul probează astăzi că acest corp a devenit *obiect de mîntuire*. Acesta s-a substituit literalmente sufletului în această funcţie morală şi ideologică”.

Odată cu postmodernitatea, corpul a devenit un proiect, adică „perfectibil”, aşa cum fusese, pînă acum, şi sufletul/spiritul, „un proiect pentru care trebuie depus efort şi care trebuie realizat ca parte a identităţii individului” – constată Chris Shilling. „Recunoaşterea statutului de proiect al corpului înseamnă, pentru multe persoane, acceptarea faptului că aparenţa, mărimea, forma şi chiar şi conţinutul său sînt în mod potenţial deschise reconstrucţiei în concordanţă cu

designul proprietarului său.” Corpul-proiect nu mai este un dat – dacă nu de la Dumnezeu, măcar de la natură –, ci o construcţie: este *body-building*. Ne construim deci corpul încă înainte de naştere, prin diverse controale genetice, după care îl modelăm, îl înmuşchiulăm şi îl înfrumuseţăm, îl siliconăm, îl subţiem, îl lungim, îl rotunjim şi, bineînţeles, îl slăbim.

Toate aceste griji, îngrijiri şi îngrijorări nu ţin însă doar de imagine, de aparenţa noastră, pe care ne-o dorim cît mai atrăgătoare şi care nu se mai mulţumeşte doar cu îmbrăcămintea şi machiajul, ci au devenit parte din însăşi esenţa individului. „Un om nou s-a născut…, o fiinţă al cărei «eu» a fost cuprins în corp: *Egobody*” – constată Robert Redeker. „Această nouă fiinţă, preocupată de prezervarea corpului cu preţul sufletului, este preluată de exerciţii, medicină, securitate socială, stat, estetică, farmacologie sexuală şi morală, gimnastici, reclame…”

Dar lucrurile nu se opresc aici, căci a apărut transferul de organe şi, pentru cei care au bani, corpul poate fi schimbat aproape în întregime. În orice caz, nu peste mult timp, acest lucru va deveni posibil pentru mai toţi. De la corpul-natural am trecut deci la corpul-proiect şi ne îndreptăm spre corpul-transfer.

Care este însă crezul acestui cult, de ce ne uităm cu atîta veneraţie la propriul nostru corp? Sună ca în poveşti: *tinereţe fără bătrîneţe*. Corpul este sediul acestui nou bun nepreţuit, tinereţea, scop şi rost al vieţii; şi este de datoria noastră să o protejăm şi să o slujim cu orice preţ. Viaţa veşnică de dincolo a fost înlocuită cu tinereţea veşnică de aici. Aceasta înseamnă însă că moartea, moartea noastră cea de toate vieţile, trebuie să dispară de pe scenă. Şi chiar a dispărut, eufemizată,

cosmetizată şi externalizată unor servicii specializate şi discrete. Invizibilă, moartea va fi doar anunţată (atunci cînd nu mai poate fi ascunsă), nu şi privită: „Printre persoanele de peste 60 de ani nu am putut găsi nici una care să nu fi asistat la o înmormîntare. Printre cunoştinţele de sub 30 de ani nu am întîlnit nici una care să fi avut o experienţă similară" – constată Geoffrey Gorer. Iar străinii care dau nas în nas, la noi, cu un cortegiu funerar cu coşciugul deschis se cutremură şi întorc, speriaţi, privirea. Pe de altă parte însă, moartea inundă zilnic ecranele noastre, dar numai în forma sa epică de accidente sau războaie: doar *banalitatea morţii* trebuie ascunsă!

Acest crez aduce însă a „opiu pentru popor", căci cultul corpului este o religie (o teologie, în termenii lui Mary Douglas) de piaţă: ce poate fi mai înălţător din punctul de vedere al acesteia decît o armată de corpuri mereu tinere, care să poată depune toată energia lor pentru a munci şi a consuma fericite? Şi invers, ce poate fi mai contraproductiv decît acel *memento mori* al vremurilor apuse? Există aici o viclenie, căci, după cum ne aduce aminte Robert Bulliet, „ocultarea «morţii adevărate» este complementară ocultării «vieţii adevărate»". Despărţirea morţii de viaţă este un truc de iluzionism publicitar, care profită de credulitatea muritorilor. Ce mai contează? Cînd crezi, nu cercetezi!...

Dar cheia întregului cult o oferă Graalul detoxifierii. Gîndiţi-vă puţin: nu ai de ce să predici detoxifierea corpurilor dacă nu crezi neabătut în toxicitatea lor, în natura lor toxică. Iar această natură toxică este păcatul originar al corpurilor noastre menite tinereţii fără bătrîneţe, după cum gestul lui Adam a fost păcatul originar al sufletelor noastre menite mîntuirii trudnice. Similar,

corpul poate să păcătuiască din nou şi din nou, in-toxificîndu-se prin poftele sale nestăvilite, drept care trebuie să-şi spele mereu şi mereu păcatele prin apă distilată şi morcovi ori alte nobile penitenţe impuse de bisericile concurente ale nutriţioniştilor, farmaciştilor, culturiştilor şi altor foşti specialişti convertiţi la noua religie de piaţă. Este înălţător, trebuie să recunoaşteţi!

Ce să-i faci, nu te pui cu credinţa omului! Dar nici măcar în creştinism nu-mi plac habotnicii, iar pe fundamentalişti îi detest. În ceea ce îi priveşte pe habotnicii cultului corpului, aceştia pur şi simplu mă scot din sărite. De fapt, mi se par ridicoli pînă în momentul în care, cu o privire de iniţiaţi, vor să mă convertească la dreapta lor credinţă şi să jur călare pe un aparat de fitness şi cu mîna pe morcov că voi muri sănătos, întru gloria corpului de-a pururea detoxifiat. De asemenea, deşi sînt o fire simţitoare, îmi este greu să le plîng de milă cînd îi ia cu ameţeală la serviciu sau leşină pe stradă în urma îndeplinirii cu prea mult sîrg a sfintelor lor canoane de mîntuire a corpului.

Paradoxal, ne-am întors, într-un fel, de unde am plecat: corpul este „păcătos”, căci este „toxic”. Doar că acum nu mai trebuie să-l condamnăm şi să-l controlăm supunîndu-l spiritului, ci sîntem somaţi să-l salvăm, detoxifiindu-l…

Vorba unui banc vechi: pe mine să nu contaţi! Rămîn „balcanic”…

Intimitate

Zilele trecute m-am sculat brusc cu o propoziţie bizară în cap: „În forul meu interior se află o agendă”. După ce că eram bezmetic de somn, vocea interioară, care îmi tot repeta ca o placă stricată de patefon această propoziţie, m-a scos din sărite. Mai ales pentru că, pe măsură ce făceam ochi, îmi dădeam seama tot mai mult că are dreptate: stăpîna intimităţii mele este ea, agenda! Şi-uite aşa, mi-am început ziua de duminică gîndindu-mă la intimitate.

*

Să ne aducem aminte: intimitate, *intimus* (superlativul de la *interior*), deci ceea ce este mai profund şi mai definitoriu în această „interioritate” a noastră: *interioritatea semnificativă*, ca să spunem aşa. Aşadar, un lucru important, care i-a preocupat pe înţelepţi şi care ne priveşte pe noi toţi. Doar că această intimitate, aflată undeva profund în fiinţa noastră, a fost divers populată în diferite culturi şi epoci. General şi abstract, intimitatea este deci un *teritoriu existenţial*, parte a unei topografii a fiinţei umane, ea are un *spaţiu* al ei, care însă, concret şi particular, este umplut cultural şi istoric diferit. Pentru grecii antici, de pildă, acest „teritoriu” era sufletul, dar o

ipostază aparte a acestuia, partea raţională a sa, în „intimitatea” căreia putea fi aflat adevărul universal al umanului. Iar calea spre acest suflet o constituia, în viziunea lui Socrate, *maieutica*; prin ea era posibilă acea faimoasă cunoaştere de sine, premisă a oricărei cunoaşteri. Acest lucru ne atrage atenţia asupra faptului că intimitatea nu este de regulă la vedere, că trebuie să o cauţi pentru a o afla. Iar această căutare presupune, tot de regulă, un altul, un dialog (o maieutică, în cazul de faţă), care să-ţi deschidă calea spre propria intimitate.

Dacă interioritatea semnificativă a grecilor antici a fost acest „suflet raţional”, intimitatea altor popoare era populată de tot felul de strămoşi şi spirite cu care oamenii trebuiau să rămînă în dialog pentru a le cunoaşte intenţiile şi pentru a le satisface dorinţele, sens şi motivaţie „intimă” a propriilor acţiuni. Spaţiul intimităţii mai cuprindea de asemenea ceea ce azi am putea numi, retrospectiv şi eronat, o „intimitate cu natura”. De fapt, era o intimitate cu locul (nu cu natura!), cu anumite locuri sacre sau anumite animale însemnate dintr-un motiv sau altul. Aici intră toate acele „ontologii animiste” despre care vorbeşte Descola, complicatele complicităţi ale metempsihozei, lumile populate de animale totemice etc. Îmi aduc aminte, de pildă, de o scenă dintr-un templu indian, unde, lîngă noi, un budist hrănea cu orezul de pe frunza sa de palmier un şobolan. Nu am putut decît să întorc capul de la această intimitate extravagantă şi să o pun pe seama transmigraţiei sufletelor…

În toate aceste cazuri, intimitatea nu era însă un secret personal şi nu trebuia ţinută secret în propria intimitate a fiecăruia. Era o interioritate semnificativă pentru toţi, împărtăşită doar cu „cei aleşi”, care trebuia respectată şi cultivată de fiecare şi pe care sacerdoţii o reaminteau ritualic

pentru a asigura perpetuarea ei. Spaţiul intimităţii – mai exact, a ceea ce noi am ajuns, mai tîrziu, să considerăm „intim” – era astfel delimitat, pe de o parte, de secret, pe de altă parte, de expunere: intimitatea nu avea rost – şi nu trebuia – să fie ascunsă ca un secret personal, dar nu putea fi nici total şi permanent transparentă, expusă oricînd şi oricum, ci doar în cadrele unor ritualuri şi practici consfinţite. Tot în termeni recenţi, am putea spune că intimitatea nu trebuia să cadă nici în perversitatea secretului, nici în obscenitatea transparenţei.

Aşadar, un teritoriu existenţial al interiorităţii semnificative, îngrădit de interdicţiile secretului şi ale transparenţei, un spaţiu constitutiv al fiecărui individ, la care acesta poate ajunge însă doar prin dialog: de aici am pornit cu toţii.

Dar ce s-a întîmplat cu intimitatea în spaţiul european?

Creştinismul l-a aşezat în intimitatea credicioşilor pe Dumnezeu, un Dumnezeu personal, cu care puteai – şi trebuia – să intri în relaţie personală, comunicînd cu El prin intermediul preotului. Însăşi mîntuirea individului ţinea de ea. Doar că la această intimitate a creştinului avea acces şi Diavolul şi, împreună cu el, un cortegiu întreg de pofte şi dorinţe nefaste, suspecte în ochii Bisericii. Aşa că aceasta a introdus *spovedania*: destăinuirea a ceea ce „ai pe suflet”. Prin aceasta, Biserica încerca să supravegheze ceea ce (din punct de vedere modern) este cel mai intim în noi: *dorinţele*. În numele mîntuirii, confesionalele devin o instituire a controlului intimităţii.

Odată cu Renaşterea şi Umanismul, individul devine principala preocupare, iar intimitatea se plasează în această individualitate şi devine tot mai mult doar a individului. Din forum, intimitatea se retrage în forul interior, la care individul poate avea acces prin *introspecţie.* Individul începe să fie

interesat de profunzimile propriului suflet şi să se descopere astfel pe sine însuşi ca individ. Mai exact, să descopere *adevărata* sa fiinţă, acoperită de înfăţişările sociale şi erorile simţurilor: „În acest fel, voi conversa cu mine însumi mai în profunzime; şi în acest fel, voi încerca să realizez, puţin cîte puţin, o mai intimă cunoaştere a mea” – recomandă Descartes în a treia *Meditaţie*. Şi cum această sinceritate epistemologică a cunoaşterii propriei intimităţi nu are importanţă doar pentru sine, ci constituie şi un model axiologic al sincerităţii generale a oamenilor şi între oameni, intimitatea începe să fie dezvăluită public de prin secolul al XVIII-lea prin confesiuni, jurnale, memorii etc. Iniţial, singurele persoane autorizate să „vorbească” erau aristocraţii, oamenii Bisericii şi ofiţerii. *Confesiunile* lui Rousseau din 1782, prin care acesta îşi propune să se prezinte cititorilor „aşa cum este cu adevărat”, sînt un punct de cotitură, el fiind urmat de tot mai mulţi intelectuali. Rapid, confesiunile se democratizează. În 1796, tipograful Restif de La Bretonne îşi scrie autobiografia: este începutul a ceea ce psihiatrul Serge Tisseron avea să numească *ex-timitate* – al unei extimităţi moderne însă, care nu este doar complementul intimităţii, ci începe prin a domina intimitatea şi sfîrşeşte prin a o înlocui prin ex-punere publică.

Iluminismul şi mişcările revoluţionare contemporane lui vor încerca apoi să pună la adăpost această intimitate personală proaspăt cucerită. Ea devine obiect al dreptului prin garantarea proprietăţii private şi a dreptului de proprietate asupra propriei persoane. La adăpostul legii, intimitatea se instalează în „forul interior” al fiecărui cetăţean şi se baricadează acolo ca drept al „persoanei private”. Pe de altă parte, intimitatea persoanei private se spaţializează (în sensul unei edificări),

ocupînd „spaţiul privat” al casei burgheze, la adăpost de privirile indiscrete ale publicului: acasă este spaţiul intimităţii, adică al *dreptului* locuitorilor de a închide sau de a deschide uşa locuinţei lor. De-abia acum se desăvîrşeşte decupajul legal dintre spaţiul public şi cel privat, iar intimitatea devine un *drept privat*, esenţial în lista libertăţilor individului.

Prin despărţirea legală a spaţiului public şi a celui privat, intimitatea se divide şi ea într-un mod, aparent cel puţin, contradictoriu: pe de o parte, secretul intimităţii mele private, personale şi profunde, la adăpost legal de privirile publice ale celorlalţi: *ce fac eu în intimitatea mea mă priveşte numai pe mine!*; pe de altă parte, relaţiile intime cu alţii: *sînt intim cu X*. Contradicţia este însă doar aparentă, căci ceea ce au în comun aceste două laturi ale intimităţii este dreptul recent al individului, stăpîn pe liberul său arbitru, să-şi definească în libertate spaţiul propriei intimităţi şi accesul la aceasta: este libertatea mea de a-mi alege relaţiile mele intime care vor alcătui propria mea intimitate. Dacă spaţiul public este *în* societate, iar spaţiul privat este *separat de* societate, spaţiul intim este spaţiul sociabilităţii private, adică elective şi distincte de societate.

Dacă milenii la rînd *intimitatea cu* divinităţile, cu strămoşii, cu locul, cu animalul etc. a fost totodată *intimitate a* mea, acum cele două componente se despart pentru a se reuni doar cînd şi cum vreau eu, într-un spaţiu controlat de mine la adăpostul legii: intimitatea domestică. Desigur, de la primul cerc în jurul focului comun, a existat un spaţiu de „intimitate” caldă şi împărtăşită, dar acesta nu cunoaştea frontiera dintre *public* şi *privat*. De-a lungul timpului, locuinţa a fost şi ea un astfel de spaţiu, dar acesta nu a cunoscut pînă relativ recent intimitatea

individului. Chiar şi palatele aristocratice, multiplicînd intrări separate şi culoare şi individualizînd încăperi, nu au făcut decît să reproducă ordinea socială şi distanţele aferente rangului. În toate aceste cazuri, se poate vorbi despre spaţii ale intimităţii, dar doar în sensul în care *leur être est bien-être* – cum se exprimă, intraductibil, Bachelard. De-abia casa burgheză instituie însă cu adevărat această intimitate domestică *a* individului în relaţiile sale de intimitate *cu* persoanele şi obiectele alese. Aici, individul poate trăi, păzit de lege, căldura căminului, împărtăşită cu familia şi prietenii electivi, care au luat locul rudelor genealogice. De asemenea, casa se populează cu mobile, colţuri intime şi obiecte-fetiş, indispensabile atmosferei generale de intimitate a căminului burghez. „Cu tema sertarelor, a cuferelor şi dulapurilor vom relua contactul cu repertoriul insondabil al reveriilor de intimitate" – evocă Bachelard în *Psihanaliza spaţiului*. „Dulapul cu sectoarele sale, scrinul cu sertarele sale, cufărul cu fundul său dublu, toate acestea sînt adevărate organe ale vieţii psihice secrete. Fără aceste «obiecte» şi altele asemenea, la fel de valorizate, viaţa noastră intimă ar fi lipsită de un model de intimitate. Sînt obiecte mixte, obiecte-subiect. Ele au, ca şi noi, prin noi, pentru noi, o intimitate."

Intimitatea se instalează deci în spaţiul domestic, iar acesta este garantat prin lege ca spaţiu privat, dar interioritatea sa semnificativă se deschide şi relaţiilor intime cu alţii semnificativi, acceptaţi în acest spaţiul privat. Totodată, frontiera cu spaţiul public reglementează şi ceea ce poate fi arătat din această intimitate, şi ce trebuie ascuns în public. Iar familia burgeză este mai degrabă rezervată şi pudibondă...

Putem să încheiem acest excurs simplist cu Freud, care deschide intimitatea în sensul opus, al unui *intimus* insondabil: inconştientul. Ceea ce Biserica îşi dorea să exorcizeze, Freud îşi propune să aducă la suprafaţă prin *psihanaliză*, noua maieutică privată a lumii moderne. Individul chiar posedă o interioritate abisală, care este doar a lui: *inconştientul* este ultimul cerc al unei noi topografii a intimităţii individului.

*

Maieutică, spovedanie, introspecţie, psihanaliză – marile căi regale ale intimităţii, care, în societăţile moderne, ajunge să fie pusă la adăpostul legii. Avem *dreptul* la intimitate!

Adică? – mă întreb eu, revenind la coşmarul meu. Drepturi avem, dar ce mai este „intim” în lumea noastră?

Corpul şi sexualitatea, tabuurile paradigmatice ale privatului burghez? Păi, odată cu eliberarea corpului din anii ’60, intimitatea corporală este pe toate gardurile, de la reclamele la sutiene sau hîrtie igienică la revistele sexuale şi reality-show-uri. Şi chiar mai rău de atît! Între tabuurile „hărţuirii sexuale” şi banalizarea corpului şi a sexualităţii, „teritoriul intimităţii” devine confuz. Ce mai e voie şi ce nu? Un amic mi-a povestit, de pildă, o scenă de la o piscină publică din SUA, unde nişte „cetăţeni” i-au reclamat pe părinţii unei fetiţe de patru ani care înota… fără sutien. Doar că la intrarea în piscină, o tanti mai în vîrstă, tot fără sutien, făcea reclamă pe un stîlp la nu ştiu ce săpun…

Intimitatea caldă a lui acasă? Păi, locul vetrei, al căminului cu focul în jurul căruia se strîngeau intimii casei, a fost luat de televizorul din livingul comun, apoi de calculatorul din colţul

fiecăruia. Mai mult, instalaţi în mobilitate, acasă este „aici, adică acolo” – după cum se exprimau nişte migranţi. *Feel at home wherever in the world!* – ne îndeamnă sumedenie de reclame. Chiar şi mobilierul nostru devine nomad: adaptată dezideratelor de funcţionalitate şi mobilitate, mobila postmodernă este modulară, uşor de asamblat, dezasamblat şi mutat. Ce mai, intimitatea s-a de-localizat şi ea, iar sanctuarul casei burgheze a devenit loc de trecere.

Viaţa privată? Desigur, dar nici aceasta nu mai este ce-a fost. Îmi aduc aminte de primul meu an de profesor invitat în afara ţării, cînd, după primul curs, era să fiu expulzat: spusesem public, în clasă, unei studente că mi-a plăcut eseul ei. Discriminare, afront la intimitatea studentului! Recunosc, nu-mi trecuse prin cap că o lucrare de seminar este o expresie a intimităţii şi deci un fapt privat ce nu poate fi comentat public… Pe de altă parte, viaţa privată începe să aibă tot mai puţin sens dacă nu este… publică. Şi oricum, dacă ai făcut un pas pe scena publică, media şi reţelele de socializare îţi vor ronţăi intimitatea pînă cînd nu va mai rămîne decît tot o imagine publică.

Forul interior? Se ocupă de el terapeuţi ai dezvoltării personale, dar nu pentru a te cunoaşte, socratic, pe tine însuţi, ci pentru a te adapta cu succes la ceilalţi. Şi lista acestei patologii a intimităţii poate continua.

Prima problemă în acest context este un soi de *anomie a intimităţii*: e greu să mai ştii, să mai spui ce poţi/trebuie să ţii în tine – respectiv, ţi se garantează drept privat – şi ce poţi/trebuie să ex-pui, să des-tăinui sau pur şi simplu ce e bine/rău să spui sau să faci. De asemenea, cînd *trebuie* să zîmbeşti tuturor, ajungi să nu mai ştii nici tu cu cine eşti intim şi cu cine nu.

Mai gravă mi se pare însă *obscenitatea hedonistă* a acestei noi intimităţi, căci toate aceste forme de ex-timitate nu sînt încălcări ale dreptului nostru la in-timitate, ci au devenit înseşi dorinţele noastre intime. Se cheamă *self-disclosure* procesul de dezvăluire deliberată a informaţiilor despre sine, care ar ţine de sfera intimităţii, de ceea ce nu trebuie să afle toată lumea. Faimosul *selfie* este doar metonimia acestui fenomen prin care ne ex-punem spontan şi în timp real intimitatea cotidiană, care nu interesează pe nimeni, dar priveşte pe toată lumea. *Intimus* a devenit *reţeaua* publică a sinelui, noul „teritoriu existenţial" al intimităţii devenite ex-timitate, iar spaţiul domestic al intimităţii şi-a pierdut conturul şi se confundă cu lumea. Cele două laturi ale intimităţii iluminist-burgheze s-au contopit: ceea ce am numit intimitate *a* mea nu numai că este expusă pentru a deveni intimitate *cu*, dar se şi construieşte prin această expunere: fără reţea, fără a fi branşat la ceilalţi, eu nu am intimitate. Reţeaua i-a înlocuit astfel pe Socrate, pe Dumnezeu, pe Freud, ba chiar şi pe mine însumi ca subiect al introspecţiei.

Dar de unde ni se trage oare această plăcere uşor exhibiţionistă?

Termenul care răspunde cel mai bine, cred, la această nedumerire este *transparenţă*. Căci „transparenţa" a devenit un imperativ moral şi, în anumite condiţii, legal: totul la vedere! Aparent, acest imperativ se aplică doar instituţiilor. Desigur, este foarte bine ca acestea să fie „transparente", dar aşa, mai cu moderaţie: cînd „transparenţa" politicii înseamnă să mă uit zile în şir la sutienul doamnei Udrea în puşcărie, asta nu mai e viziune morală, ci voyeurism! Toate acele *open spaces* din instituţiile care se respectă sînt şi ele tot o formă de voyeurism.

Ca să nu mai vorbim de „voyeurismul” tuturor serviciilor care ne ascultă, ne înregistrează şi ne monitorizează – în secret… – toate mişcările! De fapt, cerinţa de transparenţă ni se aplică tuturor: secretul personal a devenit suspect şi, la limită, condamnabil. Or, cînd totul trebuie să fie la vedere se cheamă pornografie; riscul acestei transparenţe compulsive este, astfel, obscenitatea. Există o obscenitate media: de la paparazzi la reality-show-uri şi de la reclame la tampoane la secrete de stat, totul trebuie să fie expus publicului. Complementar, există o obscenitate a instituţiilor: în numele „transparenţei” (necesare!), asupra instituţiilor planează prezumţia de vinovăţie, care pretinde o totală şi continuă des-tăinuire. La limită, funcţionarea instituţiilor publice devine spectacol mediatic cotidian şi alunecă spre „dat poalele peste cap”. Iar riscul acestei obscenităţi, care dezvăluie totul, este eliminarea seducţiei, care obişnuia să învăluie totul într-o dramaturgie socială elaborată. Lumea intimităţii deschise, firesc transparente, este astfel o societate dezvrăjită şi fără haz.

Şi asta facem cu toţii: ne arătăm lenjeria *intimă* (ce ironie!…) de dragul – sau în numele – unei transparenţe ridicate la rang de imperativ absolut: sînt transparent, deci exist; nu am secrete, deci sînt moral; împărtăşesc tuturor, deci sînt social.

Partea nevăzută a acestui aisberg transparent este că „sînt transparent” mai înseamnă şi că „deci *nu* gîndesc”. Fiinţa transparentă nu gîndeşte pentru că nu are probleme şi nu are probleme pentru că individul-reţea expune public orice gest, întîmplare sau părere înainte ca acestea să devină problematice: intimitatea sa e goală! În interiorul său semnificativ nu se mai află nici „suflet raţional”, ce trebuie cunoscut primul pentru a putea cunoaşte mai departe, nici

strămoşi sau spirite, de care trebuie să asculţi, şi nici măcar un inconştient, care să-i strice socotelile. A rămas doar un singur locatar, invizibil şi care trebuie să rămînă ascuns chiar şi de propriile noastre priviri: moartea, ultimul *intimus*. La adăpost şi de aceasta, individul este, în sfîrşit, *integral* independent! Într-o condiţie de des-tăinuire cronică, fiinţa transparentă este, astfel, *individul neproblematic.*

*

Dar nu cumva aceasta este şi (o) cheie a fericirii individuale? Şi nu cumva individul fericit şi neproblematic, transparent cu de la sine putere, este o mană cerească pentru economia de piaţă? În această lume a obscenităţii generalizate, toţi devenim transparenţi, sub privirile interesate ale Pieţei, singura care ne contabilizează – cu folos! – plăcerile „intime” scoase la vedere. Şi, căpătînd monopolul seducţiei, ne (re)vrăjeşte cu propriile noastre visuri intime, devenite publice.

Acum înţeleg visul: agenda este spaţiul ex-timităţii mele cotidiene. În transparenţa ei zace toată obscenitatea intimităţii mele afişate la vedere pe acele pagini; iar fără ea sînt gol. Forul meu interior a fost iremediabil cucerit, iar introspecţia a fost redusă la citirea agendei. Ce coşmar!...

Autenticitate

— Oare o fi autentic? se întreabă o doamnă între două vîrste, uitîndu-se cu îndoială la o tarabă din tîrgul de la MŢR.

— Păi, tu nu vezi că e autentic? o pune la punct prietena sa mai în vîrstă.

Este sau nu este?... Zîmbesc şi prin minte îmi trec sumedenie de exemple de astfel de îndoieli necarteziene: oare brînza/costumul/casa/obiceiul, acestea sînt autentice? – ne întrebăm cu toţii, în cele mai diverse contexte.

Îmi aduc aminte de o experienţă trăită cu ani în urmă împreună cu Radu Răutu într-un sat din Dîmboviţa. Răutu descoperise că în sat se practica întreg ritualul de Sînziene într-o formă extrem de „pură” şi de completă; mai mult, nu prea se potrivea cu zona. Explicaţia a venit mai tîrziu. Supărat că vecinii lor bulgari prezentaseră nu ştiu ce ritual şi cîştigaseră un premiu la Cîntarea României, un profesor de la liceu a hotărît ca românii să-şi ia revanşa. S-a dus aşadar la Cantemir, a citit cu atenţie descrierea obiceiurilor de Sînziene de pe vremea acestuia şi le-a pus în scenă, cu fidelitate, cu elevele sale. Peste vreo zece-cincisprezece ani, cînd am ajuns noi în sat, toţi oamenii ne spuneau, convinşi, că aşa arată la ei dintotdeauna acest „obicei din bătrîni”. Oare o fi fost „autentic” sau nu?...

Preocuparea pentru autentic este, de ceva vreme, una dintre cele mai vocale şi mai recurente angoase publice. O obsesie românească, s-ar zice, pentru *pierderea* autenticităţii: *où sont les tzarani d'antan?* Cultura noastră populară (adică de-a dreptul cultura *noastră*) şi-a pierdut autenticitatea, drept care noi înşine sîntem pe cale să ne pierdem identitatea, ba chiar, am putea spune, fiinţa. Fiinţa noastră *naţională*. O obsesie culturală şi contingentă deci, care se prezintă însă, prin expunerea *angoasei*, drept mult mai profundă, dacă nu de-a dreptul ontologică. De asemenea, o obsesie puţin ipocrită, în care autenticitatea este garantată prin procură: este treaba lor, a ţăranilor „autentici", să ne păstreze autenticitatea (căci autenticitatea s-a născut la sat!), pentru ca noi, citadinii, să ne putem vedea liniştiţi de modernitate. O obsesie nu lipsită de sens şi nici specific românească, ci una care bîntuie de ceva timp modernitatea îngrijorată de pierderile aduse de triumful său. Autenticitatea este deci o problemă existenţială fundamentală, plasată între patosul axiologic şi angoasa pierderii: o grijă şi o îngrijorare faţă de ceea ce ar trebui să fie, cu adevărat, viaţa noastră.

Oare cum am ajuns la acest sentiment maniaco-depresiv al autenticităţii? O „scurtătură" istorică a conceptului *cultural* de autenticitate (înrudit cu cel ontologic al filosofilor, dar distinct de acesta) ne poate fi de folos.

*

Termenul latin *authenticus*, corespunzînd celui grec *autentia*, ţine iniţial de domeniul normativ al dreptului: „Un «decret autentic» este dat de cel care deţine autoritatea" – ne

aminteşte Françoise Choay în volumul său *Pentru o antropologie a spaţiului*. „Autenticitatea este o proprietate asociată actelor textuale (cîteodată chiar orale) provenite de la o autoritate. În dreptul canonic preluat de biserica creştină din Occident de la dreptul roman, autentice sînt acele documente scrise care stau mărturie pentru sine şi a căror autoritate, în justiţie sau în învăţămîntul teologic, nu poate fi recuzată.” Acest temei al autenticităţii s-a păstrat în timp, preocupările pentru autenticitate intensificîndu-se însă pe măsura apariţiei şi răspîndirii posibilităţilor de *inautenticitate* – şi a temerilor legate de „fals”. „În tot acest timp”, continuă Choay, „obiectul vizat de conceptul de autenticitate şi de aplicarea criteriilor sale rămîne unul textual: este vorba despre a recunoaşte legitimitatea originii unui text sau a unei cărţi. Această dimensiune genealogică este cea în cauză. Astfel, în domeniul religios, autenticitatea nu coincide în mod necesar cu veracitatea. O carte apocrifă precum *Vulgata* (a se vedea Conciliul din Trento) nu este, prin aceasta, mai puţin autentică. Autenticitatea implică o conformitate netrunchiată cu originalul textual, altfel spus, calitatea intangibilă şi permanentă a unui fundament: suport al unei dogme, al unui drept, al unui rit sau, într-o perspectivă laică, al unui discurs, al unei mărturii. Autenticitatea nu ia deci în considerare devenirea în timp, ea nu se referă nici la semnificaţie, nici la fiinţa fizică, ci la temeiul unei identităţi”.

În această formă, autenticitatea este deci un demers conservator şi retrospectiv de garantare a autorităţii unor principii consacrate – şi percepute cu o aură de sacralitate intangibilă. Cărţile sfinte, Platon sau Aristotel, părinţii Bisericii sau *anumite* decizii istorice ale Bisericii, toate aceste „înscrisuri”

constituie temeiuri „sacre” ale „adevăratei” credinţe prin confirmarea „autenticităţii” lor. Şi dimpotrivă, orice abatere de la aceste principii este lovită de nulitate (erezie), prin proclamarea „inautenticităţii” respectivelor temeiuri. În sfîrşit, *anumite* schimbări dorite la un moment dat de autoritate vor fi însoţite şi de o schimbare a temeiurilor autenticităţii: creştinismul primitiv, de pildă, „adevăratul” creştinism, afirma altceva, şi trebuie să ne întoarcem la acest altceva ca „adevărată” sursă de autenticitate. Mecanismul este acelaşi şi în lumea laică a dreptului.

Nu foarte diferit se petreceau lucrurile în societăţile orale, doar că, în acest caz, temeiul era oral, ceea ce cultura populară din România numeşte pînă în ziua de azi *rînduială*. Aceasta constituia temeiul, la fel de sacru, al celor rînduite de la facerea lumii, de la origini: *De nu mai există rînduială, asta înseamnă că toate ălea au să moară. Unde nu e rînduială nu e lege şi unde nu e lege nimic nu poate să dureze* – îi explica un ţăran etnologului Ernest Bernea. Autoritatea care sancţiona „identitatea” faptelor şi credinţelor oamenilor cu cele rînduite prin rînduială era cea orală – a „gurii satului”, adică a comunităţii în ansamblul ei, eventual supravegheată de „gherontocraţia” despre care vorbeşte Stahl; ne-conformitatea era imediat remediată prin rituri de reparaţie, sancţiuni sau, la limită, excludere din comunitate. În aceste societăţi nu se vorbea despre autenticitate pentru simplul motiv că „inautenticitatea” era de neconceput şi deci nu constituia o preocupare.

Dimpotrivă, în lumea dinamică şi plină de străini a oraşului, autenticitatea a devenit tot mai mult o preocupare şi chiar o îngrijorare – pentru Biserică, îngrijorată de tot mai numeroasele erezii care ameninţau dreapta credinţă, dar şi

pentru laici, îngrijoraţi de riscul falsurilor printre actele de moştenire, bijuteriile şi, mai tîrziu, în colecţiile lor de artă. Cele două registre ale autenticităţii, sacru şi profan, se despart, dar rămîn complementare. Limba germană păstrează ambele sensuri: „Prin *Authentizität*, ea desemnează ceea ce este legitim prin autoritate: accepţiune astăzi în vigoare la canonişti, care continuă să numească autentic orice document pe care autoritatea supremă a Bisericii l-a recunoscut în mod oficial şi l-a impus ca obligatoriu” – aminteşte Choay; „prin *Authentie*, ea vizează ceea ce este legitimat de critică şi astfel înzestrat cu o autoritate şi cu o identitate istorice”. Şi această „authentie” se continuă pînă în prezent, în şi prin biserica laică a Patrimoniului. De la credinţă sau putere la înscrisuri sau obiecte de preţ, toate puteau fi ameninţate de *falsuri*, necesitînd astfel un control tot mai minuţios al *autenticităţii* lor prin instituţii specializate, de la Inchiziţie la notari şi de la aceştia la diverse categorii de experţi în bijuterii, obiecte de artă etc.

Preocupările pentru autenticitate cuprind însă, sui-generis, toată această societate dinamică a oraşului, care se diferenţiază tot mai mult de „eternitatea” născută la sat. „Lumea stabilă a fost total transformată prin destrămarea sistemului feudal şi deplasarea masivă a indivizilor de la ţară spre lumea amestecată a oraşelor” – aminteşte Charles Lindholm. „În consecinţă, oamenii nu mai erau prea siguri asupra apartenenţei lor, ce le rezerva viitorul sau ce vecini vor avea. Începuseră saltul ireversibil în modernitate, care poate fi definită, pe scurt, ca fiind condiţia vieţii printre străini. În acest mediu desacralizat şi impredictibil, a devenit posibil să te desprinzi de rolurile prescrise şi să urmăreşti visuri seculare de bogăţie, putere şi faimă. Foştii supuşi puteau să pretindă acum

că sînt superiori faţă de ce par; originile puteau fi ascunse, iar declararea unui statut superior putea fi mincinoasă; vecinii puteau să se înşele sau să se trădeze între ei şi apoi să dispară în anonimatul oraşului.” Această „calitate intangibilă şi permanentă a unui fundament”, pe care o presupunea autenticitatea şi pe care am văzut că o invocă Choay, începe să fie tot mai puţin permanentă şi din ce în ce mai discutabilă.

Autenticitatea devine şi mai problematică odată cu marile călătorii, descoperirea Lumii Noi etc. – deci a unei diversităţi de întemeieri străine şi stranii: care sînt de fapt adevăratele temeiuri şi cum mai putem întemeia cu adevărat autenticitatea noastră indiscutabilă? Dar mai este ea oare „indiscutabilă”? – au început să se întrebe unii. „Acceptarea inconştientă a cutumelor şi obiceiurilor vieţii de zi cu zi nu mai era posibilă din momentul în care acest *mediu plural* [sublinierea noastră] oferea atît atracţiile, cît şi ameninţările alterităţii exotice. Anxietatea legată de stabilitatea a ceea ce fusese luat drept evidenţă indiscutabilă a dus la eforturi tot mai intense de ratificare a experienţei occidentale drept ceva oarecum absolut şi adevărat. Rezultatul a fost o preocupare crescîndă faţă de autenticitatea culturală şi personală.”

Indisociabilă de practicile curente în societăţile orale, „de la ţară”, externalizată tot mai mult în texte şi obiecte în societăţile scrisului din lumea citadină în plină înflorire, autenticitatea se deplasează apoi tot mai mult în interiorul individului îngrijorat de autenticitatea vecinilor, apoi de propria sa autenticitate.

Pe urmele lui Lionel Trilling, Lindholm consideră că originea acestui proces (în măsura în care se poate vorbi despre „origine” în acest caz) este legată de apariţia *sincerităţii* în creuzetul oraşelor de după destrămarea sistemului feudal: „Nu

este astfel surprinzător”, afirmă acesta, „că, în acest mediu ambiguu, sinceritatea, adică a face ceea ce ai spus că vei face, a devenit o trăsătură dezirabilă. Erodarea ierarhiei sacre, fragmentarea rolurilor şi sentimentul unei pierderi a sensului au fost compensate de integritatea dătătoare de încredere a persoanei sincere”.

Schimbarea „începe” cu protestanţii şi transformarea mîntuirii într-o responsabilitate individuală; iar în această privinţă, toţi indivizii erau egali. Pentru aceasta însă, fiecare individ trebuia să se aplece asupra propriului suflet, să se cunoască tot mai bine pe sine şi să se înfăţişeze semenilor „aşa cum este el de fapt”, evitînd „falsele” reprezentări de sine (în speţă, cele practicate de Biserica Catolică): „.În consecinţă, sinceritatea a devenit virtutea lor definitorie” – conchide Lindholm. Dar cît de departe putea să meargă această sinceritate, cît de corectă şi de credibilă putea fi această introspecţie? Pe de altă parte, cum putea fi făcută departajarea între adevărul interior şi conformarea la dezirabilitatea socială? Preocuparea pentru „adevărata” realitate interioară devine o fază următoare a acestei transformări: „Mutaţia a fost de la a fi aşa cum te prezinţi la a descoperi ceea ce eşti cu adevărat”. În paralel, ştiinţa căuta şi ea, programatic, „adevărata” natură a lucrurilor, dincolo de aparenţele în care acestea ni se prezintă simţurilor. În acest sens, Descartes se străduieşte să pună cunoaşterea la adăpost de iluziile simţurilor şi ale moştenirilor culturale şi să atingă certitudinea prin practicarea sistematică a îndoielii individuale. La cealaltă extremă, romantismul descoperea „geniul” originar şi original al artistului şi făcea din artă expresia „autentică” a acestuia: graniţa dintre artă şi viaţă este anulată. Viaţa devine „poietică”,

iar opera de artă devine obiectul unui nou cult social: „Valoarea unică a operei de artă «autentice» îşi are temeiul în ritual” – afirma Walter Benjamin în *Iluminări*. „Secularizarea conferă autenticităţii locul ocupat anterior de valoarea cultică.” Tema autenticităţii intra în faza sa modernă.

În acest context, Rousseau încearcă, prin *Confesiunile* sale, să se descopere şi să se dezvăluie pe sine „aşa cum este cu adevărat”, liber de rolurile falsificatoare pe care i le impune societatea. Complementar, promovează starea originară a „bunului sălbatic” ca fiind una a adevărului de sine exprimat cu inocenţă şi transparenţă: pe de o parte, „autenticitatea” se prefigurează ca o căutare de sine, pe de altă parte, ea începe să fie proiectată în starea de origine a societăţilor: bunul sălbatic, primitivul, ţăranul… Herder merge mai departe, explică Charles Taylor, avansînd ideea că „fiecare are un mod original de a fi uman. Fiecare persoană are propria «măsură»”, după cum spunea el. „Există un anumit fel de a fi uman, care îmi e *propriu*. Sînt chemat să-mi duc viaţa în acest fel, şi nu imitînd pe oricine altcineva. Dar asta sporeşte importanţa consecvenţei de sine. Dacă nu sînt aşa, ratez scopul pe care îl am în viaţă, ratez ceea ce înseamnă pentru *mine* a fi uman.”

Ce înseamnă acest ideal moral transmis de Herder, preluat şi amplificat pînă în ziua de azi? Modelul acestui deziderat este, în mare măsură, cel artistic, evocat mai sus: „Odată cu Herder şi cu înţelegerea expresivă a vieţii omeneşti, legătura [dintre descoperirea de sine şi creaţia artistică] devine foarte strînsă. Creaţia artistică devine modelul paradigmatic după care oamenii ajung să se autodefinească. […] Cu începere de pe la 1800, a existat tendinţa de a eroiza artistul, de a vedea în viaţa lui sau a ei esenţa condiţiei umane şi de a-l sau a o venera ca pe

un profet, ca pe un creator de valori culturale. Fireşte că odată cu asta a apărut o nouă înţelegere a artei. Nemaifiind definită în principal de imitaţie, de *mimesis*-ul realităţii, arta e înţeleasă acum mai degrabă în termenii creaţiei. Aceste două idei merg împreună. Dacă devenim noi înşine dînd expresie felului nostru de a fi şi presupunînd că ceea ce devenim este original, fără a se întemeia pe ceva preexistent, atunci nici ceea ce exprimăm nu este o imitaţie a ceva preexistent, ci o creaţie. [...] Descoperirea de sine reclamă *poesis*, creaţie".

Pentru a înţelege însă întreaga noutatea a acestui ideal, consideră Taylor, „trebuie să facem o analogie cu unele concepţii morale mai timpurii, pentru care a te afla în contact cu o origine – Dumnezeu, să zicem, sau ideea de Bine – era considerat esenţial pentru a fi o fiinţă completă. De-abia acum originea cu care trebuie să ne aflăm în legătură se află înăuntrul nostru. Aceasta face parte dintr-o cotitură intens subiectivă din cultura modernă, o nouă formă de interiorizare, prin care ajungem să ne concepem ca fiinţe care posedă profunzimi interioare". Iar aceste „profunzimi interioare" devin noul nostru „destin". Este, într-un fel, însăşi ideea de *modernitate*!

Ceea ce au esenţial în comun multiplele *procese ale modernităţii* pare a fi această răsturnare radicală a în-temeierii: de la credinţa că *omul devine ceea ce este* (de la Dumnezeu, de la strămoşi, de la rînduială etc.) şi că împlinirea sa este posibilă doar cu ochii la trecut, se trece la convingerea că *omul este ceea ce devine*, împlinirea sa ţinînd de ceea ce va face din şi prin el însuşi în viitor. „Nu se mai presupune că societatea şi-a căpătat Legea de la Dumnezeu" – rezumă Alain Caillé: *heteronomia* este înlocuită prin *autonomie*, iar omul nu mai este sortit să se

supună *cutumelor* moştenite, ci este liber să facă propriile *alegeri*. Mai mult, raţionalitatea nu mai este una *retrospectivă*, găsind legitimitatea în trecut, ci devine *prospectivă*, căutînd oportunitatea în viitor. Pentru toate acestea însă, lumea modernităţii în devenire trebuie să conteste şi să se desprindă de lumea legilor, valorilor şi altor îndreptăţiri moştenite: „Dorinţa de paricid, de regicid sau de deicid, adică negarea propriei origini, se află la baza culturii moderne" – rezumă, la rîndul său, R. Hiyama. Înaintea acestei culturi moderne, omul avea un trecut; viitorul începe de-abia cu... Renaşterea şi este instituţionalizat odată cu Revoluţia Franceză: anul I al mutării explicite a viitorului din transcendenţă în imanenţă şi istorie. De acum încolo, omul capătă – şi propovăduieşte – convingerea că *sînt cel ce devin*, în lumea de aici şi nu (doar) în lumea de dincolo. Şi va deveni în indefinite feluri convins de perfectibilitatea sa indefinită...

Toate acestea pot fi rezumate, selectiv şi generic, prin următoarea schemă:

Viziune cosmocentrică	Viziune antropocentrică
Heteronomie	Autonomie
Creație	Istorie
Teocrație	Democrație
Sacru	Profan/„Dezvrăjire”
Mîntuire	Perfectibilitate
Credință	Convingere
Holism	Individualism
Raționalitate retrospectivă	Raționalitate prospectivă
Obiceiuri	Alegeri
Omul devine ceea ce este	*Omul este ceea ce devine*
Societăți cutumiare	**Societăți moderne**

Desigur, toate aceste căi ale modernităţii (şi altele asemenea, ce ar mai trebui adăugate), deşi se intersectează, iar uneori se suprapun, constituie tot atîtea procese distincte ale modernităţii, parcurse cu priorităţi şi ritmuri diferite de diferitele societăţi angajate în „modernizare”. Autenticitatea urmează şi ea, sui-generis, aceste parcursuri, cu articulări şi preferinţe sui-generis. Pentru a le putea reconstitui, la fel de schematic, trebuie să convenim însă mai întîi asupra unei posibile definiri generice. Ţinînd cont de toate cele invocate pînă acum, am putea sugera următoarea formulare: *autenticitatea este o judecată de legitimare a temeiului, adică de confirmare de către o autoritate a relaţiei genealogice de întemeiere prin care este consacrată o valoare sau normă*. De aici rezultă cîteva implicaţii, dintre care le voi aminti pe cele mai semnificative pentru subiectul de faţă:

i. autenticitatea nu este o calitate a ceva, ci o judecată despre acel ceva;

ii. judecata nu este despre un ceva în sine, ci despre relaţia de identitate (corespondenţă, fidelitate, continuitate) a acelui ceva cu originea sau originalul său, pe care se întemeiază valoarea sa (problema „trasabilităţii" genealogice);
iii. această identitate nu este neapărat una materială, ci poate avea doar semnificaţia de identitate (*ca şi cum*);
iv. această judecată trebuie să aparţină unei surse legitimate de autoritate, fiind astfel un act de putere;
v. această autoritate întemeiază valoarea.

Din această perspectivă şi pentru a reconstitui istoria formală a autenticităţii, trebuie să răspundem permanent la trei întrebări structurale: a) care este *temeiul* (referinţa, originea) pe care se bazează evaluarea autenticităţii?, b) care este *autoritatea* care evaluează autenticitatea? şi c) care este *valoarea* declarată ca autentică?

Pentru societăţile premoderne (pe care le-am numit mai sus „cutumiare", întrucît toate funcţionează conform unor cutume comune şi consacrate), unde multă vreme problema autenticităţii nu se pune ca atare, această „întemeiere a valorii" avea loc, *grosso modo*, în conformitate cu aceste variaţiuni pe aceeaşi temă:

Temeiul	**Autoritatea**	**Valoarea**
Rînduială, strămoşi, mit fondator	Sacerdoţi, sfatul bătrînilor	Cutume
Dumnezeu, cărţi sfinte	Biserică	Dogmă religioasă
Ordine socială consacrată	Rege, aristocraţie	Poziţie socială, statut

Se întîmplă şi în aceste contexte – mai ales în perioadele de criză, cînd apar mai multe pretenţii „neîntemeiate" – ca eforturile de „autentificare" să sporească şi să apară chiar şi instituţii mai mult sau mai puţin consistente şi durabile, însărcinate cu paza „bunelor obiceiuri". Pe de altă parte, cînd

societatea însăşi are nevoie de anumite schimbări, acestea vor fi imediat integrate vechilor temeiuri şi astfel legitimate. În acest sens, un exemplu antropologic clasic îl constituie schimbarea numărului de strămoşi fondatori, constatată de Jack Goody în Gonja din Ghana Britanică. Administraţia britanică înregistrase la începutul anilor 1900 mitul fondator despre Ndewura Jakpa, care avusese şapte fii, fiecare stăpînind cîte o diviziune teritorială a statului Gonja. În 1968, cînd Goody şi Watt ajung acolo, două dintre aceste diviziuni teritoriale dispăruseră. Mitul fondator fusese şi el adaptat acestei schimbări: în noua versiune a acestuia, Ndewura Jakpa avusese cinci fii, fiecare stăpînind cîte o diviziune teritorială... Un caz similar este relatat şi de Henri Stahl: obştea Cîmpulungului era un sat umblător pe 41 de moşi (eroi fondatori ai satului, din care se trag tot atîtea neamuri); la sfîrşitul secolului al XIX-lea apare în legenda de întemeiere a satului al 42-lea moş, ca întemeiere a dreptului unui nou neam, care se ridicase între timp... Pe scurt, schimbările *dorite* sînt legitimate de aceeaşi autoritate şi prin recurs la acelaşi temei, uşor „ajustat", beneficiind astfel de aceeaşi valoare ca şi mai vechile cutume; dimpotrivă, schimbările *nedorite* sînt sancţionate de aceeaşi autoritate şi în virtutea aceluiaşi temei, pierzîndu-şi astfel orice valoare. „Autenticitatea" faptelor sau a artefactelor rămîne astfel neafectată, atît în conservare, cît şi în schimbare socială; ea nu pune probleme, drept care nu constituie o preocupare şi nu este numită ca atare.

Ea se va emancipa cu adevărat, pentru a deveni o preocupare de sine stătătoare, doar prin „paricid". În mare, este vorba despre ruptura cu Trecutul, Originea şi Temeiul stabil şi recurent al existenţei din vechiul regim al cutumelor. Această

ruptură a permis eliberarea prometeică a individului, descoperirea şi inventarea de sine ca fiinţă autonomă. Preţul plătit a fost însă un soi de angoasă de despărţire, sentimentul indefinit orchestrat al unei pierderi: a trecutului, a originii, a temeiului… Alterarea lor a devenit alienarea noastră. Această pierdere şi această alienare se cereau răscumpărate. Din această angoasă, din acest sentiment de pierdere s-au născut *tradiţia* şi preocuparea tot mai insistentă pentru *autenticitatea* ei! Pe măsură ce îşi consuma paricidul, modernitatea înscena tot mai fervent comemorarea strămoşului.

Ceea ce numim şi practicăm ca „tradiţii" nu este o continuitate a trecutului, ci o *resuscitare* a acestuia, nu este o reiterare a rînduielii, ci o *înscenare* a ei, şi nu este nici o memorie orală şi cotidiană, ci o *comemorare* programată şi festivă. Eliberat de trecut, omul modern şi-a căpătat libertatea de a-şi alege un trecut pe măsura sa. „Tradiţia este de fapt o filiaţie inversată: în cazul ei, fiul îşi naşte tatăl şi de aceea îşi poate oferi mai mulţi!" – rezuma Jean Pouillon în 1975. Şi explica mai departe: „În consecinţă, pentru a defini o tradiţie, trebuie să pornim de la prezent spre trecut, şi nu invers, să o înţelegem nu ca pe un *vis a tergo* ale cărui consecinţe le suportăm, ci ca un punct de vedere pe care îl abordăm în prezent referitor la ceea ce ne-a precedat. Nu vreau cîtuşi de puţin să spun prin aceasta că a-ţi afirma o tradiţie înseamnă a o inventa. Trebuie ca trecutul să persiste pentru ca noi să ne luăm de acolo bunul nostru şi nu putem să facem orice cu acest trecut; dar acesta nu impune decît limitele între care interpretările noastre nu mai depind apoi decît de prezent. Iar aceste interpretări nu sînt neapărat anacronice; nu e vorba

despre a calca pur şi simplu prezentul pe trecut, ci de a găsi în acesta schiţa soluţiilor pe care le considerăm acum juste, nu pentru că ele au fost gîndite atunci, ci pentru că noi le gîndim astfel în prezent. Pe scurt, a conştientiza o tradiţie înseamnă să găseşti în trecut o moştenire, acceptată însă doar sub rezerva unui inventar stabilit după criterii care sînt ale noastre în prezent. Este normal să fie aşa, normal, de asemenea, ca să nu ne dăm seama totdeauna de acest lucru: cultura se opune naturii, dar se gîndeşte cu plăcere pe sine ca «naturală»; la fel, tradiţia se deplasează în sensul invers al eredităţii biologice, dar este adesea prezentată după modelul acesteia". Altfel spus, tradiţia nu este o zestre primită ca atare de la strămoşi, ci o înzestrare aleasă de urmaşi din ceea ce au moştenit de la aceştia: este ceea ce numim *patrimoniu*.

În consecinţă, după cum ne-a atras atenţia Hobsbawm în faimoasa sa introducere la *Inventarea tradiţiei* din 1983, „«tradiţia», în acest sens, trebuie să fie net distinsă de «obicei», care domină aşa-zisele societăţi «tradiţionale»". În acelaşi an, Henri Stahl propunea şi el o distincţie între cultura *poporană*, proprie comunităţilor aşa-zis „tradiţionale", şi „cultura populară de masă", care „se instalează din momentul în care comunităţile îşi pierd funcţionarea cutumiară". Ca atare, a numi societăţile premoderne ca „tradiţionale" poate genera confuzii, căci tradiţiile sînt o construcţie a modernităţii şi apar doar odată cu aceasta, şi nu în cele premoderne, pe care, din acest motiv, am preferat să le numesc „cutumiare".

Putem să schiţăm acum, contrastiv, principalele diferenţe dintre *cutume* şi *tradiţii*:

Obicei	**Tradiţie**
Moştenire	Patrimoniu

Repetiţie (a unor evenimente)	Conservare (a unui model)
Ansamblu existenţial (sistem)	Selecţie cognitivă
Caracter integral	Caracter fragmentar
Filiaţie a trecutului	Afinitate a prezentului
In situ	Delocalizat
Autoreprezentare	Performare pentru un public

Spre ilustrare, să luă exemplul Căluşului. Este o mare diferenţă între ritualul arhaic al Căluşului, practicat în comunităţi, şi Festivalul Căluşului de la Slatina, de la Caracal sau de la Stolnici! Evident, dacă moştenirea Căluşului nu ar fi ajuns pînă la noi, nici tradiţia lui nu ar fi ajuns pe scenă. Dar acum Căluşul este deplasat pe scenă, este o selecţie fragmentară a vechilor practici cutumiare, este o reprezentare pentru public şi este adaptat gustului acestui public contemporan. Şi, mai presus de toate, este considerat demn să ne reprezinte şi să intre în patrimoniul UNESCO. Nu acelaşi lucru s-ar putea întîmpla cu dezgropatul moroiului, de pildă, deşi este şi el cît se poate de vechi, de românesc şi de „autentic”! La fel se întîmplă lucrurile şi în muzeele noastre etnografice, care prezintă colecţii de obiecte tradiţionale. A nu se confunda însă „obiect ţărănesc”, aparţinînd deci unei societăţi ţărăneşti cutumiare, şi „obiect etnografic”, rezultat al unei selecţii justificate într-un fel sau altul, operate de un specialist printre obiectele lumilor ţărăneşti. Acesta nu va alege însă niciodată spre expunere buda din fundul curţii, deşi este parte a unei cosmografii străvechi şi una dintre cele mai îndărătnice cutume ale societăţii noastre ţărăneşti.

Problema nouă pe care o pun aceste tradiţii şi instituţia corespunzătoare pe care o numim patrimoniu este exact aceea a *autenticităţii*: cine şi cum va garanta corespondenţa cu „modelul”, cu originea pe care se întemeiază punerea în scenă a

tradiţiilor „legitime”? Se naşte astfel o nouă autoritate legitimantă, o altă categorie de experţi, pe care îi putem numi, generic, „preoţii patrimoniului”. *Preoţi*, deoarece funcţia lor este exact aceasta, de con-sacrare a patrimoniului, care capătă astfel o valoare aproape sacră. Iar această funcţie se exercită la nivel local, naţional şi, pe măsura mondializării, global, acolo unde stăpîneşte UNESCO: nu doar trecutul comunităţilor locale, ci şi cel al omenirii trebuie autentificat pentru a ne putea reprezenta, ca oameni, în prezent.

Temeiul pe care se bazează judecata acestei noi autorităţi, care nu mai este sacră, ci profană, rămîne *originea*, dar nu o origine trăită şi consensuală a comunităţii, ci una raţională şi individuală a experţilor. Impusă de aceştia, originea devine *canonul*; unul istoric, nu cosmologic. În domeniul culturii, autentic începe să însemne astfel conform cu un canon, reconstituit istoric de experţi: un tablou este apreciat ca autentic dacă este conform cu stilul pictorului respectiv, o mobilă sau o casă sînt considerate autentice dacă se înscriu în tipologiile zonale/regionale originare, un obiect etnografic sau un obicei folcloric sînt şi ele autentice dacă sînt apreciate ca fiind conforme cu originea, cu un *Urtext* presupus şi reconstituit de folclorişti ca fiind „canonul” de referinţă etc. Tot prin raportare la un canon se defineşte *kitsch*-ul, iar mai tîrziu, canonul sui-generis al brandului va defini *fake*-ul. Doar că, apărat de unii, canonul va fi totdeauna contestat de alţii şi se va schimba – sau măcar nuanţa – în funcţie de cunoştinţele şi criteriile vremii. De la etnologi la arhitecţi şi de la istorici la filologi, toţi îşi oferă însă serviciile în acest efort uriaş de autentificare pentru liniştea noastră.

Toţi aceştia constituie ceea ce Christoph Brumann numea recent „credicioşi ai patrimoniului” (*heritage believers*), „apărători expliciţi ai moştenirii culturale în general sau ai unor piese patrimoniale specifice de a căror valoare intrinsecă sînt convinşi şi a căror conservare o susţin”. Uneori, *credinţa* acestora poate cădea însă în *habotnicie* şi, de aici, în *tiranie*. Acesta – şi doar acesta – este trecutul nostru adevărat, sacru, intangibil şi indiscutabil: crede şi nu cerceta! În asemenea cazuri, devine foarte clar că „autenticitatea nu ţine de factualitate sau realitate. Este vorba despre autoritate” – după cum sugerează Crew şi Sims într-un studiu din 1991 despre patrimoniu.

Odată cu postcolonialismul şi postmodernitatea apare însă o tendinţă deconstructivistă şi în acest domeniu, demascînd o serie de cazuri de ficţiuni patrimoniale şi alte asemenea „vechi” tradiţii inventate. Corespunzător, apare şi o altă subcategorie a experţilor: „ateii patrimoniului” (*heritage atheism*), care consideră „adulaţia patrimonială un rău social general” (a nu se confunda însă cu ceea ce eu aş numi „profanatorii patrimoniului”, care n-au nici un Dumnezeu, ca să spun aşa, şi pentru care patrimoniul pur şi simplu trebuie să dispară pentru a lăsa loc nestingherit propriului lor prezent). Cele două grupuri, *credincioşii* şi *ateii*, îşi dispută autoritatea şi legitimitatea de a decide soarta „adevăratelor” tradiţii, a ceea ce este „cu adevărat” patrimoniu, de la nivelul local la cel mondial. În cazul României, moştenitoare a tradiţiei romantice, tabăra „credincioşilor patrimoniului” este mult mai bine reprezentată, de la majoritatea muzeografilor şi folcloriştilor la o bună parte a elitelor intelectuale, conservatoare, care cred cu tărie în sacralitatea patrimoniului şi aderă, nu totdeauna reflexiv, la

valorile acestuia. Vocile critice, mai ales ale unor istorici sau antropologi mai tineri, sînt deocamdată opoziţia invizibilă. Miza acestui război simbolic nu este, în ultimă instanţă, doar adevărul, ci mai degrabă puterea: cine este *îndreptăţit* să decidă adevăratul patrimoniu şi astfel adevărul despre identitatea moştenitorilor – în speţă, a românilor?

În toate aceste cazuri, ecuaţia autenticităţii poate fi rezumată prin aceste două versiuni ale aceleiaşi teme:

Temeiul	**Autoritatea**	**Valoarea**
Cutume	Experţi	Tradiţie
Canon	Experţi	Patrimoniu

Brumann mai propune însă şi o „a treia cale”: „agnosticismul patrimonial” (*heritage agnosticism*). Prin analogie cu agnosticismul religios, „o abordare agnostică a patrimoniului nu afirmă *a priori* că patrimoniul este un semnificant vid, o atribuire socială în întregime arbitrară, ci ia în serios experienţele şi credinţele patrimoniale ale oamenilor”. Există, desigur, o parte considerabilă de ficţiune în patrimoniu, măcar prin faptul că este rezultatul unor alegeri selective şi transpuneri scenice, dar dacă aceste „ficţiuni” au un rost pentru oameni, ele trebuie abordate ca fenomene sociale semnificative. În acest caz, tradiţiile sînt legate mai mult de sens decît de adevăr, iar autenticitatea se mută în interior: „o autenticitate care nu mai este una de joc intelectual al valorii de adevăr şi al autenticităţii muzeologice, ci mai degrabă o problemă de autenticitate existenţială a angajării subiectului într-un proiect autodefinitoriu” – cum sugerează Magda Crăciun într-o lucrare despre etnografia *fake*-urilor.

Devenită experienţă subiectivă, autenticitatea intră în acea „cultură a autenticităţii” pe care Charles Taylor o consideră

definitorie pentru lumea noastră actuală. Cu origini în zorii modernităţii, prefigurată (printre alţii) de Rousseau şi Herder, după cum am amintit, această nouă ipostază a autenticităţii provine, în ultimă instanţă, din sentimentul unei pierderi complementare: aceea a propriei identităţi, a siguranţei de sine. Răscumpărarea acestei pierderi şi domolirea acestei angoase constituie mobilul originar şi original al „idealului moral" recent al autenticităţii. Este o autenticitate mai degrabă psihologică, în care conformitatea trimite doar la sine: fiecare individ are propriul său mod de a fi uman şi, în consecinţă, fiecare poate să fie sau nu conform cu acest mod liber ales de a fi. *Be true to yourself!* ar fi deci acest „ideal moral" al noii autenticităţi. Aceasta s-ar defini, pe de o parte, prin „centrarea pe sine" şi o „cultură a narcisismului", „ce face din *autodesăvîrşire* principala valoare a vieţii şi care pare să recunoască puţine exigenţe morale exterioare sau angajamente serioase faţă de alţii". Accentul cade pe sine, pe împlinirea de sine, realizarea de sine, sentimentul de sine şi, inevitabil, pe responsabilitatea personală: sînt responsabil de viaţa mea, de cariera mea, de sănătatea mea, chiar şi de corpul meu, devenit un proiect de împlinire de sine, un *egobody*, cum îl numeşte Robert Redeker. Pe de altă parte, autenticitatea aceasta presupune „un soi de *nihilism*, o negare a tuturor orizonturilor de semnificaţie" şi oferă „forţă morală inclusiv celor mai degradate, absurde sau trivializate forme ale autenticităţii": e casa mea, e viaţa mea, e corpul meu, deci fac ce vreau cu ele pentru a-mi împlini propriul sentiment egoist de împlinire de sine – totul în numele şi pe baza *autonomiei* moderne şi legiferate a individului.

Această nevoie de autenticitate personală şi *ad libitum* nu avea cum să rămînă nespeculată de piaţă. La întîlnirea dintre *cultura autenticului* şi *economia de piaţă* s-a născut astfel *economia experienţei*, despre care ne vorbesc Pine şi Gilmore în *The Experience Economy*. Am putea vorbi chiar despre o „industrie a autenticului", asistată de un „experiential marketing", cum îl numeşte Bernd H. Schmitt, care „marchetizează tradiţiile" pentru a oferi consumatorilor de tot soiul „experienţe de neuitat". Le ştim cu toţii şi le întîlnim pretutindeni: mîncare autentică, de la bunica/bunicul/mătuşa, pensiuni autentice, ca la noi în Maramureş/Bran/Deltă, obiceiuri autentice, ca la noi în Ardeal/Bucovina/Oltenia, experienţe autentice ale culturii din Grecia, Italia, Thailanda ori Machu Picchu sau, lărgind orizontul, chiar experienţe religioase autentice (revenirea religiosului este o căutare sui-generis a autenticului, ne spune Marc Augé) etc. Alegem dintre ele pe cele care sînt pe gustul nostru, care corespund personalităţii noastre autentice, pe care ne-o împlinim în acest fel; o facem cu sentimentul reconfortant al *libertăţii de alegere*. Dar alegem numai dacă sîntem siguri că sînt… autentice, adică în măsura în care au un soi de certificat de garanţie a relaţiei genealogice cu trecutul şi localul; alegem deci din ceea ce a fost deja ales pentru noi. Esenţial rămîne însă faptul că, pentru noi, toate acestea au *semnificaţia* autenticului. După cum sugera recent şi Miranda Cornelisse, „în ciuda tuturor dezbaterilor despre înţelesul autenticităţii pentru industria turismului, important nu este cum văd alţii autenticitatea, ci ceea ce cred turiştii despre aceasta".

Autenticitatea *ex-pusă* a relaţiilor de conformitate dintre obiecte fuzionează astfel cu autenticitatea auto-*im-pusă*, ca

relaţie de conformitate cu fiinţa noastră intimă. Rămînînd în sfera noastră de interes, ceea ce a fost certificat drept tradiţie colectivă autentică poate fi consumat acum ca experienţă autentică individuală, oferită ca „marfă” pe piaţa liberă şi mondializată. Autoritatea care stabileşte temeiul şi consacră valoarea a devenit una democratică, policentrică şi deci difuză. Ecuaţia autenticităţii ia astfel una sau alta dintre aceste două variante înrudite:

Temeiul	**Autoritatea**	**Valoarea**
Patrimoniu/tradiţie	Piaţa	Experienţă existenţială
Experienţă existenţială	Ego	Împlinirea de sine

Dar cum se împacă aceste două tendinţe ale culturii autenticităţii? Cum se poate armoniza această nevoie personală de „experienţă existenţială”, ce trebuie să corespundă idealului subiectiv de autoîmplinire individuală, narcisică şi hedonistă, cu respectarea unui canon extern, stabilit de experţi, şi care legitimează „adevăratele” tradiţii? Dacă vreau, de pildă, să-mi fac o casă pe gustul meu, iar pentru aceasta vreau să fie şi „autentică”, aşa ca aici, la ţară, pot să-mi fac o casă care să fie doar pe gustul meu, dar să nu fie „autentică” din punctul de vedere al canonului sau, dimpotrivă, una care să fie conformă cu spiritul consacrat al locului, dar care să nu mai fie pe gustul meu; s-ar putea fie să mă bucur de un *fake*, *ca şi cum* ar fi autentic, fie să fiu dezgustat, *deşi* am o locuinţă autentică. Pe de altă parte, dacă privim lucrurile din perspectiva complementară a publicului şi a canoanelor recunoscute social, s-ar putea ca nevoia mea neîngrădită de autenticitate personală să distrugă orice formă de autenticitate acreditată a obiectelor sau gesturilor pe care le pun în scenă pentru a-mi satisface această nevoie egoistă. De aceea, la nivel teoretic, Charles

Taylor ne atrage atenţia că autenticitatea *mea* trebuie totdeauna să rămînă corelată cu recunoaşterea *celorlalţi*.

Uşor de zis, mai greu de făcut, căci, pentru a asigura valoarea autenticităţii, nu poţi (sau nu ar fi corect) să îngrădeşti nici împlinirea de sine a unui individ, nici pe aceea a celorlalţi indivizi; nu este legitimă nici împiedicarea „împlinirii de sine" a fiecăruia, nici aceea de acces a tuturor la „experienţe existenţiale". Intervenţia unei autorităţi mai puţin difuze şi mai reglementatoare pare să se impună. Doar că aceasta nu mai poate fi la fel de autoritară şi trebuie să renunţe (cu unele excepţii ce trebuie reglementate şi ele) la *canonul prescriptiv*, ce impune „calitatea intangibilă şi permanentă a fundamentului" pe care se întemeiază canonul, precum şi modul indiscutabil al respectării acestuia. În locul acestuia trebuie să opereze cu un soi de *soft power*, un *canon limitativ*, mai suplu, care nu decide ce trebuie făcut, ci doar ce nu e bine să faci: vrei să-ţi faci o casă, să produci un obiect sau să organizezi un festival conform normei patrimoniale a mediului înconjurător, ai voie să o faci pe măsura nevoii tale personale de autenticitate, de împlinire de sine, dar cu o condiţie: să nu încalci acest set de reguli restrictive. Astfel, „nihilismul" intrinsec idealului de autoîmplinire individuală ar putea fi limitat de imperativul recunoaşterii sociale. În mod ideal, valoarea consacrată de autoritatea canonului limitativ nu ar mai fi pusă exclusiv sau dominant în individ, în idealul de autoîmplinire a fiecăruia, ci într-un soi de comunitate de sens a tuturor: un *ecosistem axiologic*. Dar în baza cărui temei „indiscutabil şi permanent"? Cultul autonomiei individului modern a lăsat astfel de întrebări fără un răspuns consensual şi de durată. Un singur lucru pare să fie clar: autenticitatea este expresia recentă a acestei

autonomii, propriul său „temei”, în amonte, şi „valoare” în sine, în aval; „autoritatea” care stabileşte o relaţie genealogică între cele două a devenit însă una evanescentă. Autenticitatea a devenit alfa şi omega; lipseşte gramatica…

*

Să luăm spre ilustrare cazul concret al caselor construite de emigranţii români în ultimele două decenii, care au schimbat în profunzime peisajul rural din ţara noastră. „Casele făloase” ale primelor valuri de emigranţi, de pildă, cu excesul lor de spaţiu, de camere şi de ornamente, sînt nişte monstruozităţi pentru gustul nostru patrimonial, căci sînt în totală opoziţie nu doar cu canonul gospodăriei ţărăneşti, ci şi cu locuinţele încă existente: nimănui nu i-ar trece măcar prin minte să vorbească de autenticitate în cazul lor! Şi totuşi, acestea au partea lor de „autenticitate”, dar nu ca o relaţie genealogică cu lumea „tradiţională” de la *noi*, ci cu lumea „modernă”, ca la *ei*, la oraş, în Occident, la televizor. Iar această conformitate cu propria reprezentare a modernităţii este conformă şi cu dorinţa de autorealizare a locatarilor lor, cu ceea ce, în intimitatea forului lor interior, consideră ei a fi adevărata lor împlinire de sine: să *nu* mai fie ţărani! Căci ceea ce îşi doresc de fapt aceştia, ceea ce constituie valoarea lor autentică, este tocmai desprinderea de gospodăria ţărănească şi, mai ales, de statutul de ţăran: casa lor făloasă este autentică în măsura în care este *true to themselves*, nu *true to itself*…

Şi mai elocvent este cazul valului mai recent de „case rustice”. Acestea continuă despărţirea de „ţărănitate” a caselor făloase: *Lumea nu mai face azi coteţe, nu mai vrea să se*

*asupreasc*ă*, să crească animale. Mai degrabă face ceva rustic* – îi explica în 2010 o femeie din Pucheni Corinei Cimpoieru. Referinţa lor este tot externă: rusticul arhitecţilor, al pensiunilor, al reşedinţelor secundare ale clasei de mijloc etc. Ceva s-a schimbat însă, căci referinţa a devenit una dublă: *Sîntem în pas cu moda şi în urmă la vechea tradiţie. Tot ce a fost în trecut copiem. Ne-am întors tot la lemn* – declara proprietarul unei astfel de case rustice, iar un altul rezuma: *Rusticul e modern şi e tradiţional în acelaşi timp*. Modern şi tradiţional, rusticul (post)ţărănesc este totodată conform cu o împlinire de sine care a început să se plaseaze simultan în modernitate şi în spiritul locului: o modernitate de supermarket şi un spirit al locului obţinut prin transformarea inventarului gospodăriei bunicilor în decor estetic, în „ceva frumos", ca la noi, la ţară.

La o primă vedere, ne aflăm în plin univers semiotic *à la* Baudrillard: rusticul este, în mod „evident", un *simulacrum*, o simulare a ţărănescului – şi astfel o paradoxală simulare de sine. „Tradiţionalul" invocat, acel „ca la noi, la ţară", nu este decît consumarea fericită a unui fals pios. Tot repertoriul „rustic" nu este decît un inventar ţărănesc miniaturizat şi fetişizat, care îndeplineşte rolul de a *re-prezenta* o absenţă. Pentru locatarii lor, acest *simulacrum* de sine al gospodăriei ţărăneşti are însă sens, este o trăire autentică: este o regăsire de sine într-o genealogie (fictivă…) cu trecutul şi cu locul. Obsesia acestor amatori de rustic pentru „ceva frumos" se înscrie, mai departe, în această căutare „artistică" de sine evocată de Taylor, părăsind, în consecinţă, *mimesis*-ul tradiţional pentru un *poesis* emancipat. Un *poesis* care poate crea însă în egală măsură zei şi monştri…

Ce putem spune despre acest vernacular recent al satelor noastre? El va fi considerat de elitele urbane, şi cu atît mai mult de diverşii „preoţi ai patrimoniului”, nu doar lipsit de orice autenticitate, ci şi distrugător al oricărei relaţii genealogice cu un trecut şi cu un temei al mediului rural, ca operă a unor adevăraţi „profanatori ai patrimoniului” – ceea ce este adevărat, din acest punct de vedere. Pe de altă parte, el corespunde foarte bine exigenţelor şi libertăţilor autenticităţii din această cultură despre care am vorbit mai sus – şi anume, mai degrabă în versiunea sa „nihilistă”, care nu mai ţine cont de nici o îngrădire externă. Modernitatea canonică a societăţii noastre postţărăneşti este astfel una paricidă, ca la începuturile mutaţiei moderne; dar pentru aceşti foşti ţărani de-abia acum începe adevărata lor intrare, pe cont propriu, în modernitate!

Stilul rustic este un prim semn al nevoii încă firave de recuperare a pierderilor aduse de paricidul satului. Intervenţia unei autorităţi a „canonului limitativ” ar fi acum salutară.

*

Putem să revenim acum de unde am pornit: Sînzienele din satul dîmboviţean. Sînt ele autentice? Întrebarea, aparent de bun-simţ, a devenit între timp mult mai complicată: autentice în ce sens?

Să revedem istoria lor. Dispărută de ceva vreme, probabil niciodată existentă acolo în forma actuală, recenta sărbătoare de Sînziene înregistrată de Radu Răutu este una... veche. Temeiul ei îl constituie descrierea lui Cantemir, care are mai mult valoare de canon decît de origine folclorică. De la Cantemir, scenariul de Sînziene a fost introdus în sat prin

autoritatea locală a unui profesor, a căpătat rapid sens pentru comunitate, care a început să o performeze *ca şi cum* ar fi fost dintotdeauna cutuma locului. Cu timpul, au venit şi alţii să vadă acest spectacol atît de *autentic*.

Formula autenticităţii poate fi descrisă, în acest caz, astfel:

Temeiul	**Autoritatea**	**Valoarea**
Cantemir	Profesor local	Cutumă/tradiţie/experienţă?

Semnul întrebării din dreptul „valorii” este justificat de faptul că, pentru diferiţi participanţi, Sînzienele cu pricina pot avea una sau alta dintre valorile indicate. Orice judecată normativă ar fi deci neadecvată.

Se pare că, în zilele noastre, autenticitatea se serveşte *à la carte*! Tocmai de aceea însă, responsabilitatea celor care alcătuiesc meniul este mai mare…

Ospitalitate

Mituri desfiinţate: românii nu sînt nici prietenoşi, nici ospitalieri! – ne-au anunţat Claudia Spiridon şi Remus Florescu în ziarul *Adevărul* din 1 aprilie 2015. Îmi place foarte mult această mişcare – *Deşteaptă-te, române!* –, şi chiar cred că e bine să desfiinţăm mituri iluzorii pentru a reveni cu picioarele pe pământ. Cu condiţia să ştim însă ce-i iluzoriu şi unde e pământul!

Ce-i aşadar cu acest „mit al ospitalităţii”?

În primul rînd, nu prea sînt convins că este chiar un „mit”. Da, „ospitalitatea” apare de mult timp în chestionarele de autopercepţie ca o calitate a românilor, dar este o calitate pe care tot românii o ironizează de multă vreme, tot aşa cum fac, de pildă, cu „românul s-a născut poet” (deşi sărmanul Alecsandri a vrut să spună cu totul altceva cu acest „logo”!). Nu e deci mare lucru de „desfiinţat” aici.

În al doilea rînd – şi înainte de a-l acuza de mitologizare deşănţată –, să vedem ce spune el, „Românul”, despre ospitalitate. Pentru aceasta avem la dispoziţie, de pildă, cele zece volume de proverbe, zicători şi alte ziceri ale românilor adunate de Iuliu Zanne. Surpriză: nu vom găsi mai nimic despre ospitalitate. Iar ceea ce găsim sună cam aşa: ba că atunci cînd eşti invitat la masă e bine să mănînci mai întîi pe săturate

la tine acasă, ba că la gazda din vecini nu poţi să mănînci după pofta inimii sau, pe partea cealaltă, că masa întinsă te lasă cu buzunarul gol. Desigur, sînt satirizări ale celor ne-ospitalieri, dar există şi atitudinea de referinţă faţă de ospitalitate, care sună aşa: *cel cu masa să poftească, cel chemat să nu'ndrăznească*. Nu s-ar zice deci că mitul ospitalităţii s-a născut în popor. Dimpotrivă, ţăranul pare destul de reticent în această privinţă.

În sfîrşit: să presupunem totuşi că ar fi un mit. Al cui? Al ospitalităţii sau al firii prietenoase a Românului? Căci *ospitalitatea* nu e acelaşi lucru cu *prietenia*, sînt din filme diferite! Prima este un ritual social care leagă grupuri de *Noi* şi grupuri sau reprezentanţi ai *Celuilalt*; cealaltă este o alegere personală între indivizi. Ospitalitatea nu are nici cea mai mică legătură cu vreo nobilă trăsătură de caracter a individului şi deci nu ţine de psihologie: ea este o normă socială de convieţuire cu „celălalt". Or, mă gîndesc eu, cînd vrei să desfiinţezi ceva, e bine să ştii ce; altfel, rişti să păţeşti ca la dentistul distrat care îţi scoate măseaua bună...

Să aruncăm aşadar o privire asupra subiectului.

*

Ospitalitatea este un *rit de trecere*, care îl are în centrul său pe *trecător* şi care se desfăşoară într-o geografie simbolică a *pragului*. De o parte şi de cealaltă a pragului se confruntă două lumi: a noastră, oameni aşezaţi şi recunoscuţi în comunitate, şi a lor, a celorlalţi, oameni ne-aşezaţi, străini, necunoscuţi care ajung să treacă pe la ori, dar care nu sînt de la noi şi nici ca noi; uneori, nu poţi spune nici măcar dacă sînt oameni ca şi noi. Ce

faci, îi laşi să-ţi treacă pragul şi le oferi *apartenenţa* caldă a căminului sau, dimpotrivă, îi alungi, sortindu-i astfel pentru totdeauna *excluziunii*? Îi apropii şi ţi-i faci aliaţi sau îi îndepărtezi ca duşmani? Pe scurt: *ce facem cu Celălalt?*

Această dilemă – şi ambivalenţă – a însoţit istoria omenirii din zorii acesteia. În şi prin ospitalitatea oferită sau refuzată s-au delimitat grupuri şi categorii sociale şi s-au ţesut alianţe între acestea ori, dimpotrivă, s-au urzit războaie. Geografiile simbolice ale ospitalităţii redau lumile cunoscute ale autorilor lor, precum şi periferiile necunoscute şi temute. De fiecare dată cînd se apropia de o altă insulă, Ulise, de pildă, se întreba dacă va găsi acolo brute, sălbatici fără de lege sau oameni ospitalieri, cu teamă de zei. Peregrinările sale şi primirile de care a avut parte în diferitele insule schiţează astfel geografia imaginară a lumii umane în viziunea Greciei lui Homer, îi desenează contururile şi marchează limitele culturii şi ale naturii – consideră Alain Montandon în introducerea monumentalei sale *Livre de l'hospitalité*. Acelaşi lucru vor face, peste timp, călătorii occidentali ajunşi pînă în Orientul Îndepărtat sau, mai aproape, în Balcanii noştri. Ei vor configura, la rîndul lor, geografia simbolică a Occidentului, după grade percepute de înstrăinare şi de stranietate a celorlalţi. Iar practicile de ospitalitate, pe care le vor întîlni pretutindeni, îi vor fascina sau dezgusta, contribuind substanţial la schiţarea acestei cartografieri a distanţelor umane şi a plasării în spaţiu a Străinului.

Geografii simbolice similare se ţes însă şi la o scară mai mică, în jurul pragului casei. „A trece de la Hermes la Hestia, de la prag la masă înseamnă pentru călător să parcurgă un întreg spaţiu, adică să fie admis în ritualul ospitalităţii, să devină egalul gazdei" – precizează Marie-Claire Grassi în volumul

coordonat de Montandon. Toate societăţile îşi au propriile proxemici ale ospitalităţii, de la perimetrul în care se exercită – şi este recunoscută – aceasta la locurile rezervate străinului pentru dormit, la masă etc. La noi, la ţară, încă mai există un *parcurs* al ospitalităţii şi oricine a făcut teren sau măcar a vrut să stea de vorbă cu un ţăran ştie că la început discuţia se poartă afară, la portiţă, apoi peste gard, în curte, pe prispă şi, de abia într-un final, în „camera bună” sau lîngă vatră, unde se consfinţeşte printr-un pahar acceptarea „străinului”.

Străinul a fost dintotdeauna şi pretutindeni un reprezentant al *lumii din afară*, în aceeaşi măsură fastă şi nefastă. Puterile sale trebuiau alungate, îndepărtate sau, dimpotrivă, răsplătite şi domesticite. La limită, ele puteau fi „furate”: canibalismul, de pildă, a fost o astfel de formă de a-ţi însuşi puterile străinului. *Străinul* apare adesea şi în practici apotropaice din spaţiul românesc. Astfel, de pildă, tatăl nu are voie să facă leagănul propriului său copil, ci trebuie să delege această activitate unui străin; prima alăptare e bine să fie făcută de o ţigancă sau de o străină aşezată pe un sac cu făină; există chiar unele versiuni în care cea mai mică dintre ursitoare, cea care taie firul vieţii, este ţigancă. Tot atîtea modalităţi, am putea spune, de *captatio benevolentiae* a *străinului* şi, prin aceasta, a forţelor obscure pe care le reprezintă. Un rol complementar îl joacă merindele care se oferă „dalbului călător” pentru a-l însoţi de-a lungul vămilor pînă pe lumea de dincolo sau cele care se aşază în merindeni, de-a lungul drumurilor, pentru călătorii din lumea de aici. De data aceasta, nu aprop(r)ierea este în cauză, ci buna îndepărtare: întors din drum, călătorul se poate răzbuna; oprit în drum, mortul devine moroi, se întoarce şi „mănîncă din neam”.

Greu de despărţit de acest context mai larg, ospitalitatea îşi are însă propria-i fizionomie. Aceasta este dată, în primul rînd, de dubla sa înfăţişare: *ospitalitate* şi *ostilitate*, căci una nu poate fi separată de cealaltă, precum cele două feţe ale lui Ianus. Etimologia ne poate fi de mare ajutor în acest sens. „Omului liber, născut în grup, i se opune străinul (grecescul *xenos*), adică duşmanul (latinescul *hostis*), susceptibil de a deveni oaspetele meu (grecescul *xenos*, latinescul *hospes*)" – ne spune Benveniste. Genealogia ospitalităţii urcă pînă la radicali lingvistici indo-europeni, unde se înrudeşte cu genealogia puterii, a stăpînului, şi coboară, ramificîndu-se, de-a lungul istoriei. Pe scurt însă, avem de-a face cu o origine comună proximă, *host*, care a dat două ramuri distincte, *hostis* şi *hospes*, străinul, duşmanul, pe de o parte, şi oaspetele, apropiatul, pe de altă parte. Dar această opoziţie este oricînd reversibilă, căci, prin *hostire* (care, la origine, înseamnă „a egaliza"), străinul poate să devină oaspete şi să fie acceptat ca egal al gazdei (în greaca veche, *xenos* desemnează de fapt atît străinul, cît şi oaspetele). Sau, dimpotrivă, prin refuzul ospitalităţii, străinul poate deveni *hostis*, duşmanul, eventual ostaticul, de care stăpînul casei poate dispune după bunul său plac. Complex, aparent contradictoriu, ambiguu şi ambivalent, dar toate acestea se datorează înseşi naturii ambivalente a străinului: *xenos*, „străinul", înseamnă în acelaşi timp „din afară" şi „insolit"; *extraneus* este, în latină, atît „străinul", cît şi „lucrul straniu".

Dar de ce să-ţi doreşti să-l transformi pe *hostis* în *hospes*, de ce să dăruieşti străinului, vrînd să ţi-l faci aliat? De ce să-l *omeneşti*, adică, dintr-un străin straniu, să-l faci „om ca şi tine"?

Ospitalitatea nu este spontană, ci mai degrabă rezultatul unei experienţe îndelungate, care a prefigurat avantajele înfrînării ostilităţii (care, ea, este „spontană”, *etologică*) faţă de intruziunea *celuilalt* în teritoriul *meu*. Prin ospitalitate, societăţile omeneşti introduc schimbul cu celălalt, care implică o reciprocitate şi consfinţeşte o alianţă cu acesta. Iar schimbul este probabil principiul fondator al societăţilor umane, permiţînd trecerea de la război la pace, de la excludere reciprocă şi competiţie permanentă la apartenenţă selectivă şi cooperare utilă. Şi găsim acest sens al schimbului de la schimbul de femei despre care vorbeşte Lévi-Strauss, la copiii mici, care se joacă în pace cîtă vreme îşi pot schimba jucăriile între ei, dar, cînd se supără, îşi iau jucăriile şi pleacă, şi de aici pînă la statele moderne, care, cînd se supără, îşi arată ostilitatea blocînd schimburile comerciale şi declarînd embargou duşmanului. Ospitalitatea este şi ea o vastă categorie de schimburi, care vizează stabilirea unor relaţii sociale cu Celălalt.

Din acest punct de vedere, René Schérer are dreptate cînd consideră, în *Zeus hospitalier*, că ospitalitatea este o formă esenţială de sociabilitate, chiar de „hominizare”: prin ospitalitate, şi Celălalt poate deveni Om. Rămîne însă totdeauna o doză de ostilitate în orice ospitalitate, o *ostipitalitate*, cum i-a zis Derrida, care îl face pe stăpînul casei să-i ofere străinului un loc în casa sa, dar să-l ţină totodată la locul lui, care nu este al casei. Ospitalitatea nu a fost niciodată necondiţionată, altruism dezinteresat; a fost totdeauna condiţionată şi, în ultimă instanţă, interesată, oricît de diferită sau amînată ar fi fost reciprocitatea pe care o reclamă.

Avantajul strategic al ospitalităţii, totdeauna riguros codificată cultural, este deci acela de a permite, reglementa şi consfinţi *alianţe*, constituind astfel o extindere mai puţin studiată a relaţiilor de rudenie – după cum remarcă Marianne Mesnil într-un articol pe care l-am scris împreună acum cîţiva ani. Ospitalitatea nu este deci atît morală, cît politică; sau, poate mai corect spus, este un *fapt social total*, în sensul lui Marcel Mauss.

Găsim un model complet al instituţiei ospitalităţii în lumea romană. Aici, ospitalitatea începea cu zeii – ne aminteşte Grassi: prin *evocatio*, zeii tutelari ai populaţiilor cucerite erau invitaţi să părăsească cetatea inamică, pentru a se adăposti la Roma. Urmează apoi *interpretatio*, prin care zeii străini sînt latinizaţi, integraţi în panteonul roman şi veneraţi corespunzător, asemenea celorlalţi zei mai „bătrîni”. Este un ritual care ilustrează perfect şi schema identificată în vremurile noastre de Van Gennep: *evocatio*, rit de despărţire, este urmat de o perioadă liminală şi se încheie cu ritul de integrare al *interpretatio*. La final, zeul duşman a devenit un zeu aliat, un zeu de-al nostru…

Acelaşi model este urmat la nivelul oamenilor şi este reglat de legile privitoare la *hospitium privatum* şi *publicum*. Conform acestora, spre a fi acceptat să locuiască pentru o vreme la Roma, orice străin (de regulă, membru al unei populaţii cucerite şi integrate în imperiu) trebuia să fie primit ca *oaspete* de un cetăţean roman, care devine *patronus* şi garantează astfel pentru *hostis*. În lipsa unei astfel de alianţe de ospitalitate, străinul este exclus din comunitatea cetăţii, i se iau toate bunurile şi poate deveni sclav, căci, ca străin, nu are nici un drept în cetate. Pe de altă parte, această alianţă care se naşte

între *patronus* şi *hostis* este consfinţită prin *tessera*, un obiect alcătuit din două părţi detaşabile: cei doi parteneri ai ospitalităţii vor lua fiecare o jumătate şi o vor păstra cu sfinţenie la ei, ceea ce permite recunoaşterea ulterioară a alianţei de ospitalitate. La popoarele nomade din bazinul mediteraneean, echivalentul era *pactum salis*: a împărtăşi pîinea şi sarea era considerat un pact de fidelitate pe care nimeni şi nimic nu va putea să-l rupă. La romani, soldaţii primeau o raţie de sare, iar mai tîrziu, bani pentru a-şi cumpăra sarea. De aici a derivat *salariul*, iar obiceiul de a întîmpina străinul cu pîine şi sare a dăinuit pînă în ziua de astăzi. Westernurile americane ne-au obişnuit cu un pact similar, făcut în acest caz prin ruperea în două a unei bancnote de un dolar.

Găsim însă pretutindeni în lume astfel de reglementări şi practici corespunzătoare care gestionează sui-generis relaţia ambivalentă cu străinul. Instituţia ospitalităţii a fost pretutindeni un soi de Minister al Afacerilor Externe, care dicta pacea sau războiul cu cei din afara comunităţii şi stabilea normele şi strategiile „diplomatice" ale alianţelor, care gestiona distanţele sociale, ce este inclus *înăuntru* şi ce *rămîne* afară, ce constituie *Noi* şi ce rămîne *Ei*. Nu întîmplător, Kant preia această idee de ospitalitate pentru a-şi întemeia proiectul „păcii universale": „Dreptul cosmopolit trebuie să fie limitat la condiţiile universale ale ospitalităţii" – considera acesta.

În toate cazurile, acordarea ospitalităţii echivala cu ceea ce românii numesc atît de frumos *omenirea* străinului, adică acordarea apartenenţei la propria lor umanitate, consfinţită precum un tratat de pace şi cooperare prin însuşi faptul comensalităţii ospitaliere. Există în Homer, de pildă, o scenă exemplară în acest sens: gata de luptă, Glaucos şi Diomede se

recunosc ca moştenitori ai unor părinţi care îşi oferiseră reciproc ospitalitatea. Lupta se încheie şi pacea este pecetluită printr-un *ospăţ*. Un *ospăţ*, derivat şi el din *oaspete*, care este pretutindeni în lume însuşi mesajul ospitalităţii: acceptarea celuilalt ca membru al propriei noastre comunităţi prin actul comensalităţii. Caracterul aproape sacru al acestei comensalităţi ce leagă oamenii într-un mod în care nimeni şi nimic nu ar trebui să-i dezlege este asemănat de Marianne Mesnil cu actul alăptării: „Importanţa atribuită acestei legături stabilite între gazdă şi străinul primit la masă se dovedeşte atît de semnificativă, încît poate fi considerată cu adevărat sacră. Nu poţi să nu faci mai departe legătura cu valoarea atribuită universal laptelui matern, o hrană primordială care, dacă este împărtăşită, creează între parteneri relaţii de rudenie spirituală care nu pot fi în nici un caz transgresate. Relaţia de ospitalitate pare să reproducă acest model de integrare prin împărtăşirea hranei, cu diferenţa că în acest caz este vorba despre a stabili mai degrabă o formă de alianţă decît una de filiaţie”.

Spaţiul românesc are şi el propriile-i reguli şi practici de ospitalitate. La o extremă, există o limită care nu se negociază şi care păstrează distanţa faţă de alteritatea indiscutabilă. În acest sens, găsim în Zanne următoarea zicătură: *Poftă bună, boierule! Fugi de-aici, ţigane!* Acest „ţigan” nu este însă neapărat ţiganul din vecinătate, ci doar denumirea străinului radical, neintegrabil; poate, în general, a nomadului. Dincoace de această limită, ospitalitatea este cam la fel ca pretutindeni. Mai puţin formalizată decît în cazul vecinilor albanezi, de pildă, pentru care codul cutumiar, apoi scris, al *Kanun*-ului a constituit timp de secole „adevărata constituţie”, după cum remarcă Ismail Kadare, instituţia românească a ospitalităţii se

practică la modul cotidian. Internalizată ca rînduială firească a sociabilităţii, o întîlnim la lucru în relaţiile şi reacţiile de zi cu zi ale comunităţilor săteşti ce au practicat pînă recent legea nescrisă a darului şi contradarului, de la darurile de nuntă la întrajutorarea reciprocă la clacă. În ceea ce-i priveşte pe cei din afara comunităţii, a-l *ostoi* (*hospes*, *hôte*, *ostage*, care în franceza medievală înseamnă „locuinţă”, *ostoier* însemnînd „a locui”) pe cel venit de departe, acordîndu-i adăpostul, liniştea şi pacea sufletească a căminului, rămîne o obligaţie constantă.

Există uneori şi elemente de *potlatch*, precum în cazul gospodinelor care se întrec să-şi îndemne musafirul cu „mai luaţi, vă rog!” sau al sărbătorilor, cînd „dacă nu rămîne înseamnă că nu s-a ajuns”: ospitalitatea devine astfel o practică agonistică şi introduce o competiţie de status între membrii comunităţii. În alte contexte, rupte de comunitatea de apartenenţă, ospitalitatea poate deveni şi o strategie. Este cazul „meselor” oferite membrilor puterii în timpul comunismului: a da o masă unui tovarăş important devenea o alianţă cu puterea. La extrema cealaltă, lipsa oricărei comensalităţi era trăită nu doar ca neapartenenţă, ci chiar ca ostilitate. Unei astfel de ostilităţi i-au căzut victime Raţiu şi Câmpeanu, de pildă, căci „nu au mîncat salam cu soia cu noi”.

Am ajuns însă deja în vremurile recente, iar ospitalitatea a început să se schimbe odată cu modernitatea, industrializarea şi oraşul. Ce s-a întîmplat de fapt?

Foarte pe scurt, în condiţiile oraşului modern, care este un mod de viaţă între străini, reglementarea specializată a relaţiilor cu Străinul devine tot mai inutilă şi, în orice caz, periferică. Pe de altă parte, pe măsura libertăţii cîştigate de

individ, acesta devine tot mai liber să-şi construiască şi propriile relaţii. Problema socială devine aceea a compatibilizării acestor relaţii dintre indivizi liberi, care sînt de regulă nişte „străini" unul faţă de celălalt. Soluţia – dacă se poate vorbi despre o soluţie în acest caz – a fost construirea unui alt set de valori, reunite în jurul *politeţii*, nu al ospitalităţii. Această construcţie a început mai demult, cu înlocuirea treptată a comensalităţii cu „manières de table" şi răspîndirea acestora în mase de-a lungul „procesului civilizării" descris de Norbert Elias. Sistemul de valori şi practici ale politeţii (diferit şi el de curtoazia aristocratică) este închegat însă de burghezie şi face parte, sui-generis, din procesul de birocratizare a societăţilor capitaliste, în sensul acreditat de Max Weber: relaţiile interpersonale sînt raţionalizate, standardizate, încetînd să mai fie „personale". Acestea din urmă se retrag în spaţiul privat, în intimitatea domestică, devenind obiectul unor alegeri personale ale individului liber, apărat de lege.

În acest sens, Montandon îl citează pe iluministul german Knigge, care constata, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, următoarele: „În timpurile trecute, lumea avea o părere foarte bună despre ospitalitate. Această idee este încă păstrată în ţările şi provinciile nu foarte populate sau în cele în care domnesc încă obiceiuri mai simple şi unde găsim mai puţine bogăţii, lux şi corupţie sau la ţară, unde drepturile ospitalităţii sînt sacre. Dimpotrivă, în oraşele noastre strălucitoare, unde glasul înaltei societăţi face să tacă orice omenie, regulile ospitalităţii nu mai sînt decît reguli de politeţe, pe care fiecare, după poziţia şi plăcerea sa, acceptă să le respecte mai mult sau mai puţin". Este puţină nostalgie conservatoare în această descriere, dar diagnosticul este corect.

Ceva din această „ciocnire a valorilor” am întîlnit în urmă cu vreo douăzeci de ani într-un sat săsesc de lîngă Sibiu, unde am asistat la următoarea scenă: o ţărancă româncă a venit la vecina sa săsoaică să-i ofere o poală de boboci de raţă: *Ia, vecină, că prind bine!* – a îndemnat-o românca. *Nu, mulţumesc, n-am nevoie!* – a ripostat săsoaica. Timp de jumătate de oră au negociat, *da’ te rog, da’ nu, mersi*… În final, săsoaica s-a dus în casă, a adus ceea ce a considerat că ar fi preţul corect al bobocilor şi i-a dat româncei banii. De data aceasta, românca a fost aceea care a tot refuzat, iar săsoaica a tot insistat. Cînd, în cele din urmă, românca a plecat profund nedumerită, săsoaica mi-a spus la ureche: *Cine ştie ce mi-ar fi cerut altădată!*… Este ilustrarea perfectă a diferenţei dintre schimbul de *daruri* (partitura româncei) şi schimbul de *mărfuri* (partitura săsoaicei). De o parte, *dar* spontan şi dezinteresat (deşi presupunînd *a priori* reciprocitatea), relaţie personală de durată şi apropiere umană; de partea cealaltă, *marfă*, refuzul reciprocităţii, calcul raţional şi relaţie socială distantă şi punctuală. De ambele părţi însă, apartenenţa la comunitate şi teama de excludere: schimbul tot a avut loc, deşi nici una dintre părţi nu era interesată în ceea ce a primit de la cealaltă parte. Da, dar fără acceptarea acestei forme minime de schimb şi de reciprocitate, relaţiile de vecinătate ar fi putut bascula de la *pace* la *război*…

Cînd aceste lumi, ale ospitalităţii şi ale politeţii, ale schimbului indefinit de daruri şi ale achiziţionării punctuale şi raţionale de mărfuri, se întîlnesc faţă în faţă – aşa cum este cazul, de ceva vreme, în România –, confuziile şi neînţelegerile abundă şi pot fi mult mai dramatice decît în cazul evocat mai sus. Cea mai banală dintre ele s-a jucat tot în jurul mesei, odată

cu primele contacte ale românilor cu străinii după 1990 – şi cred că mai toţi „balcanicii” au trăit această experienţă. Îmi aduc aminte de prima mea invitaţie la masă din partea unui profesor francez, la Lyon, într-o seară: *Am pregătit ceva de mîncare, doriţi?* – m-a întrebat, *politicos*, soţia profesorului. *Vai, dar nu vă deranjaţi!* – am răspuns eu, *binecrescut*. Şi nu s-au deranjat. Luînd spusele mele simţite drept un firesc refuz, s-au aşezat la masă şi au mîncat, în timp ce eu mă uitam, tot politicos, la ei… Schimburile de mese cu occidentalii ajungeau totdeauna, în final, la aceleaşi replici uimite ale lor: *E prea mult!* – se revoltau ei cînd erau oaspeţii noştri. *Încă?* – se mirau tot ei cînd deveneau gazde. A fost cazul, de pildă, al unui coleg etnolog, care a primit o echipă de belgieni, i-a plimbat şi i-a „omenit” cu tot ce a avut în casă. Cînd a ajuns în Belgia, a fost întrebat de fostul său oaspete ce doreşte să bea. *O bere, vă rog* – a zis el. Peste un timp, a mai cerut o bere. *Încă una?* – s-a mirat belgianul, şi i-a deschis, politicos, a doua sticlă. Pentru *ei*, o bere este *o* bere; pentru *noi*, o bere înseamnă *hai să bem!* A doua zi, colegul meu şi-a făcut bagajele şi a jurat că nu mai calcă în Belgia – şi nu a renunţat nici astăzi la părerea lui despre *belgieni*…

Împreună cu Marianne Mesnil, am prezentat şi comentat îndelung, într-un articol comun, o experienţă împărtăşită cu ocazia unui colocviu internaţional organizat de noi la începutul anilor ’90, la Bucureşti. Dat fiind că era vorba despre universul alimentaţiei ţărăneşti, duminică în zori de zi am plecat cu toţii într-o excursie de documentare prin sate din Bărăgan, să vedem diferite tipuri de cuptoare vechi. În prima gospodărie în care am ajuns, la opt dimineaţa, am fost întîmpinaţi cu pîini calde, tocmai scoase din cuptor – şi cîte ceva de-ale gurii, acolo, ca să

nu ne cadă greu pîinea… Pînă la prînz, trecuserăm prin vreo zece gospodării. Fiecare sat ştia de toate celelalte prin care treceam şi se pregătise să-i omenească pe străini mai bine decît vecinii lor. Aşa se face că, atunci cînd am fost duşi cu alai la un restaurant pe malul unui lac, în alt sat, mîncaserăm deja pentru trei zile. Dar acum urma să mîncăm cu adevărat, căci era prînzul. După trei feluri de mîncare a urmat o cafea. Am crezut că s-a terminat, dar era doar o pauză. A urmat o negociere îndelungată între oaspeţii străini şi gazdele române şi am putut pleca doar după ce toate celelalte feluri de mîncare ne-au fost puse cu grijă în pungi, ca merinde pentru drum. Au urmat şi alte sate. Pe la miezul nopţii, colegul nostru care organizase întreaga excursie ne-a rugat să mergem totuşi şi în ultimul sat, unde eram aşteptaţi pentru masa de seară. Am refuzat cu toţii, dar pînă la urmă am convenit să trecem totuşi, din politeţe, să spunem bună seara şi mulţumim şi să plecăm să ne culcăm la Bucureşti. În satul cu pricina am fost aşteptaţi însă de toată obştea, o echipă de dansuri a şcolii locale stătea pregătită încă de dimineaţă, iar un han vechi, din secolul al XIX-lea, fusese renovat special pentru noi. Sarmalele fierbeau necontenit încă din zorii zilei. Scena care a urmat este memorabilă – şi paradigmatică. Baricadaţi în autobuz, occidentalii au refuzat să coboare şi au început să vocifereze. În piaţa satului se lăsase o linişte mormîntală. Marianne Mesnil (care făcuse teren mai mulţi ani în Maramureş şi intuia ce se întîmplă acolo, afară) a reuşit pînă la urmă să-i convingă, invocînd „curiozitatea antropologică” de care trebuiau să dea dovadă. Au coborît, cu greu, toţi. În afara unuia mai tînăr, care literalmente s-a încuiat în autobuz, amenințînd, exasperat, că el cheamă poliţia: *asta-i agresiune!* – ţipa el, mergînd în sus şi în jos prin autobuzul gol.

Cînd uşa autobuzului s-a deschis şi occidentalii au început să coboare, s-a auzit un teribil oftat de uşurare. Şi au început să curgă sarmalele, ţuicile şi dansurile. Fiecare dintre noi era înconjurat de două-trei persoane, care nu ştiau ce să ne mai facă să ne fie pe plac. Cînd lucrurile s-au mai aşezat, primarul, o namilă de om cu palmele cît lopata, a căzut la picioarele lui Marianne, i-a sărutat mîinile şi i-a spus printre lacrimi: *Nici nu ştiţi cît vă rămîn de îndatorat! Dacă nu eraţi dumneavoastră, mîine nu mai eram primar. Şi probabil că ar fi trebuit să şi plec din sat*...

Avem în această întîmplare toate ingredientele unui alt soi de „ciocniri a valorilor". Pe de o parte, datoria de onoare (în numele *rînduielii*) a ospitalităţii, competiţia agonistică dintre comunităţi, „ostoirea" cu iz de *potlatch* a străinului; a refuza această ospitalitate ar fi însemnat dezonoarea pe viaţă a gazdelor. Pe de altă parte, sentimentul de luare în captivitate, de intruziune în intimitatea şi libertatea individului (în contradicţie cu *dreptul* acestuia – de unde şi reacţia tînărului etnolog şi invocarea „poliţiei") şi, mai presus de toate, de de-măsură şi iraţionalitate; acceptarea însemna supunere necondiţionată, captivitate şi, în ultimă instanţă, renunţarea la propria demnitate. Şi unii, şi alţii au acţionat cu totală bună-credinţă şi maximă deschidere faţă de celălalt. Şi totuşi, necunoaşterea reciprocă a codurilor a făcut ca întreaga noapte să se joace pe muchie de cuţit între ospitalitate şi ostilitate: şi pentru unii, şi pentru ceilalţi a fost foarte evident că ceva e diferit...

Din astfel de experienţe şi reciprocităţi frustrate au descoperit românii că sînt „ospitalieri", pentru că, în mod evident, *ei* nu răspundeau „cum trebuie" la ospitalitatea

noastră. În consecinţă, românii au considerat că *ei* sînt „reci” şi, prin comparaţie, *noi* sîntem mult mai „calzi” şi mai apropiaţi faţă de musafirii noştri. La rîndul lor, occidentalii au putut fi fascinaţi o vreme – şi în doze homeopatice – de acest „exotism” al nostru, după care au ajuns la concluzia că seamănă mai mult a „primitivism”. Confuzie însă de ambele părţi, căci *invitatul* nu este *musafir*, *proprietarul* casei nu este *gazdă*, iar relaţia dintre cei doi nu este un *pactum salis*...

Amestec şi intern între cele două registre, între *ospitalitate* şi *turism*, de pildă, prin care Tönnies ilustra opoziţia sa dintre *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, între „comunitatea” care practică ospitalitatea şi „societatea” care a inventat industria turismului. În multe dintre pensiunile noastre recente de la ţară, încă mai poţi să faci experienţa alternativă a celor două, oscilînd, după gustul proprietarului, între *musafir* şi *client*. Alternăm încă, amestecîndu-le, registrul ospitalităţii cu cel al politeţii: azi, *proprietarul* te poate trata cu distanţă – şi, de regulă, nepoliticos – ca pe un *client*, iar a doua zi, dacă ai băut o ţuică cu el, te trezeşti *oaspete* copleşit de atenţiile *gazdei*. Uneori, această ambivalenţă poate fi şi o strategie de economie informală, o mică pensiune ţărănească funcţionînd pe baza unor reţele orale de „prieteni”, care revin în fiecare vacanţă pentru că se simt „ca acasă” şi care plătesc „după caz”, dar asigură o desfacere pentru cele cîteva produse ale economiei domestice şi oferă, în schimb, diverse servicii urbane de care au nevoie localnicii. În timp, între localnici şi acest tip sui-generis de turişti se creează o *alianţă*, care nu consacră o rudenie, dar garantează o reciprocitate. În plus, fiind mai apropiat de ospitalitate, acest serviciu este mai greu de fiscalizat de stat ca „turism”. Nu este o

formă de economie sustenabilă, ci mai degrabă una de moştenire culturală încă utilă în anumite condiţii.

*

Comparativ, chiar am fost deci mai ospitalieri decît occidentalii – şi, accidental, mai sîntem încă. Ca atare, nu este nici un fel de „mit" aici. Dar aceasta s-a întîmplat nu pentru că aşa este „poporul" nostru, mai bun la suflet, ci pentru că a intrat în modernitate mai tîrziu şi mai puţin, neavînd motive suficiente şi neavînd nici răgazul necesar pentru a trece la noile reguli ale jocului: în context european, am fost deci mai ospitalieri *by default*, ca să spun aşa. Dar nu m-aş grăbi nici să consider această *diferenţă* o rămînere în urmă, un decalaj, o înapoiere congenitală a „poporului" român.

Ce este deci *diferit*, din acest punct de vedere, între *ei* şi *noi*?

Diferite sînt societăţile, nu oamenii. Societăţile moderne, citadine şi individualiste, în care trăiesc ei de ceva secole, au înlocuit, treptat, *ospitalitatea între comunităţi*, devenită inutilă, cu *politeţea între indivizi*, devenită indispensabilă pentru buna funcţionare a acestui tip de societate. Politeţea este, ce-i drept, mai „rece", mai calculată şi mai abstractă, dar este aşa tocmai pentru a putea fi generalizată şi transferabilă între indivizi, egali în drepturi, necunoscuţi între ei, dar nu „străini". De aceştia din urmă se ocupă de acum statul prin legi care stabilesc o altă geografie simbolică, birocratică, a „ospitalităţii": drept de azil, drept de şedere, drept de muncă, drept de cetăţenie… Între aceşti cetăţeni anonimi, indivizi cu drepturi egale şi resurse comparabile (în principiu), trebuie să domnească legile scrise şi nescrise ale politeţii, devenită un

modus vivendi, o normă socială de coexistenţă paşnică între necunoscuţi. Şi aşa s-a întîmplat, *ei* interiorizînd valorile utile ale politeţii, după cum şi *noi* le aveam interiorizate pe cele ale ospitalităţii. Interiorizate, aceste valori pur şi simplu se exprimă, de regulă, în modul cel mai firesc cu putinţă. Cînd un funcţionar, un chelner sau o vînzătoare îţi zîmbesc, nu o fac pentru că le eşti simpatic sau pentru că sînt ei, aşa, prietenoşi din fire, ci pentru că au *învăţat* că, în acest fel, convieţuirea tuturor este mult mai plăcută şi eficientă. Politeţea nu este nici mai mult, nici mai puţin interesată decît ospitalitatea.

Exact asta nu am învăţat încă noi. Nu prea am avut cînd, recuperăm, dar sîntem încă *structural nepoliticoşi*. Putem (supra)compensa uneori, prin exces de (falsă) politeţe sau prin bruscă simpatie, dar nu am făcut încă din politeţe un *modus vivendi*. Mai mult, am tot avut motive să considerăm că politeţea nu rentează, că e pentru *loseri* şi, în consecinţă, am început să ne visăm barosani şi să devenim baroni. Nepoliticoşi prin condiţie, unii au devenit mitocani prin vocaţie.

Lipsa ospitalităţii nu este deci decît un fals mit. Lipsa politeţii este însă o crudă realitate. Mai uşor deci cu „desfiinţarea miturilor”, căci s-ar putea să rămînem fără măseaua bună şi să le lăsăm pe cele cariate netratate!...

Identitate

Identitatea nu este o autistă afirmare de sine, o ştim. Ea este totdeauna un joc în doi, în care *Eu* se raportează la un *Altul* atractiv, de care se „ataşează" şi pe care îl metabolizează în propria-i fiinţă, precum şi la un *Altul* repulsiv, de care se delimitează pentru a se defini şi cunoaşte pe sine. Acest lucru este bine ştiut de psihologi, care au descris cum eul infantil se formează pornind de la adualismul şi egocentrismul iniţiale (*e.g.* Piaget) spre treptata conştiinţă de sine prin permanente raportări şi delimitări de tot ceea ce este (devine) non-eu – prin interiorizări ale „celuilalt semnificativ", arătase şi Herbert Mead la vremea sa, interiorizări care merg pînă la cuprinderea „celuilalt generalizat" în orizontul fiinţei noastre. Sîntem alcătuiţi, adică, din mulţi alţii şi, mai presus de toate, dintr-un altul generalizat, care nu este nimic altceva decît prezenţa societăţii în noi. O societate – sau o parte a ei – în care pur şi simplu ne-am născut şi nu ne imaginăm că viaţa ar putea să fie altfel sau, la extrema cealaltă, în care ne place sau dorim să fim: chestiunea rămîne aceeaşi, este una de apartenenţă, fie ea una „dată" sau una „aleasă". Lăsînd deoparte problema filosofică a subiectului (*je est un autre* – afirma Rimbaud; *ceva gîndeşte* – considera la rîndul său Nietzsche, opunîndu-i-se lui Descartes), putem considera, dintr-un punct de vedere mai degrabă

sociologic, că identitatea nu este astfel nimic altceva decît o apartenenţă cu rost.

Complementar însă, o astfel de apartenenţă se construieşte, explicit sau invizibil, prin tot atîtea excluderi: apartenenţe pe care nu ni le dorim, de care fugim, pe care le detestăm şi pe care le lăsăm – sau ne-am dori să le lăsăm – în afara noastră, în alterităţi iremediabile. Altfel spus, sîntem alcătuiţi şi din ceea ce nu sîntem, din acele alterităţi specifice faţă de care ne delimităm conştient sau inconştient.

Acelaşi lucru este valabil şi la scara identităţilor colective: grecii, de pildă, nu ar fi putut să-şi construiască şi să-şi afirme identitatea dacă nu ar fi construit şi afirmat în paralel barbarul. Şi fiecare cu Străinul său.

Din această perspectivă, o excelentă teză de doctorat a lui Ciprian Tudor despre mitul lui Carmen m-a făcut să realizez în ce măsură Ţiganul a fost Străinul emblematic al identităţii occidentale, un Altul intern atractiv şi repulsiv în acelaşi timp, un soi de piatră de încercare a „europenităţii”. Povestea este, bineînţeles, mai veche. Îmi place să o încep – ca să aibă un început, fără a merge, regresiv, pînă la o indecidabilă „origine” – cu descoperirea Lumii Noi şi disputa de la Valladolid. Menirea acesteia a fost de a răspunde la întrebarea fondatoare *Ce facem cu Celălalt?* – respectiv cu „indianul” Americilor: îl omorîm sau nu? Dacă acesta este un „sălbatic”, adică non-om, putem să dispunem de el precum dispunem de animale, adică să-l punem la muncă, să-i luăm bunurile (un animal nu are proprietăţi) şi, la o adică, să-l omorîm ca pe cîini cînd nu mai avem nevoie de el. Dar dacă totuşi este şi el om şi nu ne purtăm omeneşte cu el, Dumnezeu ne va pedepsi crunt. Politică şi economică în motivaţia sa, dilema era şi una profund teologică şi, în ultimă instanţă, una ontologică.

Cu această ocazie, s-au confruntat doi iezuiţi, Sepúlveda şi Las Casas, primul apărînd vechea teză aristotelică a inegalităţii, celălalt la fel de vechea viziune creştină a iubirii nelimitate a lui Isus. Tzvetan Todorov a reconstituit o impresionantă listă de inegalităţi structurale folosite de Sepúlveda, fidel lui Aristotel, pentru a argumenta crezul conchistadorilor: „Cine poate nega că a omorî un indian înseamnă a-i oferi tămîie lui Dumnezeu?”. Iat-o:

$$\frac{\text{indieni}}{\text{spanioli}} = \frac{\text{copii (fiu)}}{\text{adulţi (tată)}} = \frac{\text{femei (soţie)}}{\text{bărbaţi (soţ)}} = \frac{\text{animale (maimuţe)}}{\text{fiinţe umane}} = \frac{\text{ferocita}}{\text{clemen}}$$

$$\frac{\text{necumpătare}}{\text{cumpătare}} = \frac{\text{materie}}{\text{formă}} = \frac{\text{trup}}{\text{suflet}} = \frac{\text{poftă}}{\text{raţiune}} = \frac{\text{rău}}{\text{bine}} = \frac{\text{ferocitate}}{\text{clemenţă}}$$

Vă spune ceva, recunoaşteţi cîteva măcar dintre aceste inegalităţi *hard to die*? Chiar şi după ce Paul al III-lea decretează prin bula papală din 1537 că indienii sînt şi ei „oameni adevăraţi”, aceste polarităţi vor continua să structureze construcţia identitară europeană.

Cam în aceeaşi perioadă începe şi lungul proces al civilizării descris de Norbert Elias, prin care identitatea omului occidental se construieşte în jurul controlului asupra corpului şi „poftelor” (pasiunilor) acestuia, în numele sufletului/spiritului şi al raţiunii. Este ceea ce va legitima superioritatea Europeanului „civilizat”, delimitîndu-l polimorf de Primitiv, dar şi de Ţăran, acest primitiv interior, sau, în alt context, de Oriental – dar, parţial, şi de Balcanic sau Spaniol, aceşti orientali interiori ai Europei. Personajul ocultat în toate aceste ecuaţii identitare este însă Ţiganul. Acesta este învestit cu semnificaţii referenţiale mai ales în contextul confruntărilor dintre iluminism şi romantism şi al disputelor în jurul conceptului de libertate. Pentru unii, Ţiganul

este ilustrarea unei libertăţi asociale, necontrolate şi necontrolabile, acesta fiind nu doar necivilizat, ci necivilizabil; ceilalţi „idealizează la fel de radical un presupus ethos al libertăţii modului de viaţă al romilor”. În tiparele mai vechi, dar recurente, Ţiganul este fiinţa pasiunii („poftelor”) şi a corpului, repulsiv astfel din perspectiva dominaţiei „civilizate” a spiritului şi raţiunii, dar atractiv din perspectiva unei „întoarceri a refulatului”, a unei valorizări a spontaneităţii liberatoare a corpului şi pasiunii. Iar Carmen este prototipul acestei libertăţi neînfrînate, fascinante, dar condamnate neintegrării. În spatele ei, Ciprian Tudor reface însă palimpsestul gîndirii europene moderne, mergînd pe urmele libretului lui Bizet la Mérimée, de la acesta la Puşkin *via* Alecsandri, mai departe la Byron şi Rousseau, la refuzul Ţiganului din Europa de către Kant, dar şi la extazul ultimului Nietzsche faţă de Carmen, precum şi la lecturile feministe recente ale mitului.

„Cea mai faimoasă şi «arhetipală» figură *gypsy* din istorie”, argumentează astfel Tudor, „este doar o oglindă pusă în faţa unei identităţi culturale europene care se priveşte cu repulsie şi totodată cu fascinaţie pe sine însăşi, în acest joc specular al aproprierii şi abhorării destinului lui Carmen”. O teză despre romi şi stereotipurile care îi împresoară, analiza cu pricina este de fapt o istorie intelectuală a „europenităţii” în această oglindă a „ţigănităţii”.

Nu aş fi pus în discuţie toată această fascinantă poveste dacă ea nu ar fi şi de o extremă actualitate. O lectură în cheie politică a acestui mit constitutiv al modernităţii europene este de natură să expliciteze astfel mizele opuse, dar complementare ale agendelor publice referitoare la romii de astăzi, de la agenda politico-mediatică de dreapta (iluminist-ţiganofobă) la aceea de stînga a societăţii civile şi a ideologiei multiculturaliste (romantic-

romafilă). De fapt, ca şi ţiganul secolelor anterioare, romul vremurilor noastre este mai mult o fantasmare autoreferenţială decît o realitate socială percepută şi abordată ca atare: cine şi cum sînt romii nu prea interesează cu adevărat pe nimeni; mai mult, nimeni nu îşi *doreşte* cu adevărat să ştie…

Dacă nu ar fi existat, Ţiganul ar fi trebuit inventat; dacă există, el trebuie evitat. Carmen este încă *printre* noi. Mai mult însă, prin jocul excluderilor identitare, Carmen este *în* noi! Spune-mi de cine ţi-e teamă cel mai mult ca să-ţi spun cine eşti!…

Batjocură

Mathilde îşi scoase agenda şi notă: „Tipul aşezat în stînga îşi bate joc de mutra mea”.

Renunţasem, mă declarasem înfrînt de această blestemată de *batjocură*, căreia nu reuşisem cu nici un chip să-i dau de capăt. Ce poţi să scrii, inteligent, despre „bătaia de joc” fără să devii tu însuţi subiect al batjocurii? Habar n-aveam! Şi iată că atunci cînd, obosit, m-am aşezat în pat şi am deschis primul roman poliţist care mi-a ieşit în cale, pe primul rînd al primei pagini această frază îşi bătea joc de neputinţa mea. Este clar un semn. A doua zi dimineaţă m-am aşezat la birou şi am luat-o de la capăt.

*

Cine este aşadar *batjocura*? Mister. Nu încercaţi să-i găsiţi o etimologie, căci nu are nici una cunoscută sau cît de cît plauzibilă. A încercat Sextil Puşcariu ceva, o italienizare ingenioasă, dar pînă şi el a renunţat la această origine, mult prea trasă de păr. Mai există o alcătuire de acest gen în unele limbi slave, dar este o altă înfundătură, pentru că nici acolo nu se ştie de unde provine. Deci nici un indiciu pe această linie.

Dacă nu-i ştim strămoşii, haideţi să vedem ce putem afla despre neamuri şi cunoştinţe actuale. Aici stăm mai bine, căci batjocura pare să aibă o familie destul de numeroasă: *a lua în derîdere*, *a face de rîs*, *a face de ocară*, *a lua peste picior*, *a lua la mişto*, *a face hai de cineva*, *zeflemea*, *băşcălie* şi altele. Să mă ierte însă filologii, dar am impresia că majoritatea sînt rude prin alianţă, dacă nu chiar copii din flori. Mai mult, nici despre genealogia acestor personaje nu ştim prea multe. Verificaţi în arhive şi veţi da peste această sentinţă a Rodicăi Zafiu: „Un singur lucru ne poate consola: că şi alte expresii din sfera ironiei, a batjocurii, a vorbei în glumă sînt la fel de obscure, dacă nu ca origine a termenilor, măcar ca istorie a sensurilor. Cum se explică, în fond, *a lua la mişto*, *a lua la mijloc*, *a lua în periplizon*, *a lua în balon*, *a face caterincă*, *a face caragaţă*, *a face de baftă*, ba chiar şi mai banalele *a lua la vale* şi *a lua peste picior*? […] Probabil că mai firesc ar fi ca multe dintre expresiile citate să fie rezultatul asemănărilor formale, al unor eufemisme, jocuri de cuvinte, contaminări produse în aceleaşi tipare sintactice. Oricum, o întreagă zonă a vocabularului îşi păstrează micile secrete, cu aerul de a lua în zeflemea eforturile explicaţiilor lingvistice”. Acum ne-am lămurit: de fapt, nu e vorba despre rude, ci mai degrabă despre o gaşcă de amici şugubeţi care numai ei ştiu de ce s-au aşezat la aceeaşi masă. Bine şi aşa!…

Mai departe. Trăsături specifice, apucături, cu ce se îndeletniceşte batjocura? În această privinţă avem numeroase mărturii despre prezenţa publică a batjocurii. Cu ajutorul lui Google, putem să ne jucăm puţin de-a *profiler*-ii:

– *Dacă tu eşti înţelept, eşti înţelept pentru tine, şi dacă eşti batjocoritor, singur vei purta ponosul.* (*Pildele lui Solomon*)
– *Cînd tu ai răspuns cu batjocură la batjocură, ai fost biruit, nu de oameni, ci, ceea ce este mai ruşinos, ai fost biruit de patima mîniei, care stăpîneşte pe omul lipsit de libertate; iar dacă ai tăcut, atunci, pe lîngă faptul că ai biruit, ai cîştigat şi trofeul fără nici o osteneală, şi în acelaşi timp vei avea pe cei mulţi de partea ta, care te vor încununa şi vor cunoaşte clar neadevărul şi nedreptatea batjocurii suferite.* (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani a Sfîntului Apostol Pavel*)
– *Bătaia de joc este o obrăznicie faţă de buna-cuviinţă.* (Aristotel)
– *O moarte nevrednică e o batjocură a destinului.* (Publilius Syrus)
– *Dintre toate jignirile, batjocura este cea care se iartă cel mai greu.* (La Bruyère)
– *Le este lor a batere jocuri pre creştini.* (Miron Costin)
– *Că ce neam înjură ca noi, de lege, de cruce, de cuminecătură, de morţi, de comîndare, de lumînare, de suflet, de mormînt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie şi de toate tainele sfintei biserici şi ne ocărîm şi ne batjocorim înşine relegia?* (Antim Ivireanul)
– *Părul alb pe capul nebun – ce batjocură a firii!* (Nicolae Iorga)
– *Protestarea verbală [...] prin batjocură şi sarcasme* [stă în firea românilor]. (Constantin Drăghicescu)

Desigur, există problema traducerii unora dintre aceste texte şi ar fi interesant de văzut ce expresii au crezut de cuviinţă traducătorii să exprime prin românescul „batjocură”. Să

păstrăm în minte această rezervă şi să trecem la prezenţele publice recente în media ale batjocurii:

– *Batjocură la numirea şefilor Autorităţii de Supraveghere Financiară;*
– *CAMPANIA „MEDICUL DE GARDĂ”. Batjocură cu bugetul Sănătăţii;*
– *Naţionala homeless-ilor, luată în batjocură de Federaţie;*
– *Batjocura lui Videanu;*
– *ICR – de la performanţă, la batjocura de partid;*
– *Batjocura continuă! Fanii Oţelului, păcăliţi cu abonamentele;*
– *BATJOCURĂ: Mii de braşoveni sînt obligaţi să stea la cozi pe caniculă;*
– *Bolnavii de cancer au ajuns de batjocură;*
– *Iar sîntem de batjocura francezilor;*
– *Plătiţi în batjocură!;*
– *Batjocura competenţelor!;*

Şi lista continuă la nesfîrşit. Cam multă batjocură în ţara asta…

Putem să facem apel şi la alt fel de liste, mai prelucrate şi interpretative, precum aceea oferită de Ana Blandiana pentru ruda mai tînără – şi mai prost-crescută, am eu impresia – a batjocurii, *băşcălia*:

– băşcălia imenselor salarii de directori ai unor uzine şi regii care dădeau faliment;
– băşcălia imunităţilor de tot felul;
– băşcălia parlamentară a votării unor neruşinate autoprivilegii şi a refuzului sfruntat de a vota Agenţia Naţională de Integritate;

– băşcălia amnistiilor propuse savant pentru vinovăţii trecute şi viitoare;
– băşcălia alimentării firmelor-căpuşă cu banii unor proiecte internaţionale pentru sprijinirea industriei mici şi mijlocii;
– băşcălia impozitelor strînse de la săraci, pentru că bogaţii obţin derogări individuale de la demnitarii cărora le-au subvenţionat sau le vor subvenţiona campania electorală;
– băşcălia lacrimilor izvorîte la ore de vîrf sub obiectivele canalelor de televiziune şi a mătăniilor executate pentru jurnalele de actualităţi;
– băşcălia trusturilor de presă conduse de foşti ofiţeri de Securitate care demască plini de sfîntă mînie plevuşca informatorilor care tremurau şi atunci şi tremură şi azi de frica lor;
– băşcălia înlocuirii limbii române de un dialect anglo-rrom;
– băşcălia diplomelor universitare contra cost;
– băşcălia torţionarilor lăudîndu-se în cărţi şi pe ecrane cu felul în care îi băteau pe deţinuţii politici, fără ca vreo autoritate să se autosesizeze;
– băşcălia sondajelor în care cei care au colaborat cu Securitatea cresc şi cei care li s-au opus scad;
– băşcălia din Parlament de la 18 decembrie şi tot ce continuă să urmeze de atunci încoace;
– băşcălia alegerilor în care candidaţii sînt aleşi după capacitatea de a face băşcălie de alegători.

Avem, se pare, suficiente indicii despre batjocură şi rudele sale, mai apropiate sau mai îndepărtate. Să aruncăm o privire acum şi în partea cealaltă, a duşmanilor – totdeauna ai de învăţat o groază de lucruri de la aceştia. Care sînt deci

„antonimele” batjocurii, termenii cu care aceasta este pusă în opoziţie? Buna-cuviinţă, ar sugera Aristotel; înţelepciunea, ar rezulta din *Pildele lui Solomon*; sacrul, lucrurile sfinte, ne indică lungul repertoriu de înjurături batjocoritoare şi blasfematorii ale românilor; onoarea, sugerează Blandiana, vorbind despre băşcălie. Puţin cam specios... Dacă privim la diversitatea formelor de manifestare a batjocurii, se întrevede un numitor comun mai cuprinzător, ceva de genul *lucrului bine făcut*, al unei ordini sau valori consacrate de care batjocura îşi bate joc ireverenţios, le neagă în prestanţa lor, le terfeleşte. În orice caz, refuză să le ia în serios. Şi aici pot să intre şi sacrul, şi adevărul, şi onoarea, dar şi munca, relaţiile sociale, un întreg mod de viaţă, ba chiar şi viaţa însăşi: *şi-a bătut joc de viaţa sa!*...

Batjocura pare deci să aibă un cîmp foarte larg de acţiune, să fie destul de ubicuă – ceea ce este cam derutant. Să încercăm deci să facem puţină ordine în această masă de indicii, să le clasificăm, pentru a putea apoi să le interpretăm cum se cuvine.

Batjocura are deci o familie, dar relaţiile în interiorul ei sînt adesea confuze, iar rangurile sînt diferite. Fără acte de identitate este greu să spui care a fost mai întîi sau care se înrudeşte cu adevărat cu cine. Mezina pare să fie *băşcălia*, al cărei act de naştere Rodica Zafiu îl găseşte în paginile *Adevărului literar şi artistic* din 1923. Cea mai în vîrstă este, fără îndoială, *derîderea*, cu descendenţă latină atestată şi cu o soartă nemeritată, într-un fel, căci a evoluat spre *deriziune* ca spre un soi de senilitate. La origini pare să fi fost însă mult mai apropiată de acea dispoziţie străveche conform căreia orice putea fi luat în rîs, iar rîsul era frate cu seriosul. A rămas preferata mea, căci în categoria *derîderii* a mai rămas ceva

dintr-o viziune despre lume mult mai detaşată şi tonică decît în mohorîta *deşertăciune* creştină, ceva ce nu a căzut nici în patimile moderne ale *nihilismului* sau ale *absurdului*.

Despre ceilalţi membri ai familiei nu ştim nimic cu precizie. După fire şi îndeletniciri, am putea schiţa însă, cu aproximaţie, o oarecare ierarhie actuală de statute. În vîrful ierarhiei se află, se pare, *derîderea*, înconjurată de *luatul peste picior*, *la mijloc*, *în căruţă*, *în balon* şi alte *deriziuni*; la extrema cealaltă am putea plasa *zeflemeaua*, *miştocăreala*, *băşcălia* şi, undeva la mijloc, cunoştinţa noastră *batjocura*, care pare să fie tartorul cel mare… Aşadar:

Derîdere Batjocură Băşcălie

Mai există însă o ramură a familiei, mai emancipată şi cultă, din care cele mai cunoscute personaje sînt *satira* şi *ironia*. Acestea sînt însă personaje cu ştaif, cu reguli clare de conduită şi vocabular sofisticat, mult prea diferite de plebeea *batjocură*, liberă la gură şi fără nici un Dumnezeu. Să ne aducem aminte de Bahtin: cei care rîd de lume fac totodată parte din ea; cel care o satirizează se plasează oarecum deasupra sau în afara ei şi se izolează în atitudinea sa. Să uităm deci de această ramură a arborelui genealogic şi să ne întoarcem la aparentele origini: *derîderea*. Bahtin s-ar putea să ne ajute în acest demers.

Chiar în introducerea faimoasei sale cărţi despre carnaval, acesta ne reaminteşte că, „în perioadele timpurii ale ordinii sociale pre-politice şi vag stratificate, se pare că seriosul şi aspectele comice ale lumii şi ale divinităţilor erau la fel de sacre, la fel de «oficiale». Această echivalenţă s-a păstrat în ritualuri ale unor perioade ulterioare ale istoriei. De pildă, în perioada timpurie a statului roman, […] ritualul funerar era alcătuit din lamentaţii care îl glorificau pe răposat, dar şi din

derîderi ale acestuia”. Apropo de această echivalenţă pe care astăzi am fi tentaţi să o considerăm, în cel mai bun caz, ambivalenţă, îmi aduc aminte de un priveghi în Gorj, unde nişte tineri jucau zaruri pe sicriul mortului şi se întreceau în înjurături deocheate. Am fost ultragiat. Dar *eu*, cel instalat intransigent într-o morală creştină milenară şi oficială, eram cel în eroare, nu ei, mult mai străvechi decît mine, erau cei în culpă: era o *Weltanschauung*, nu o batjocură a sa! Şi Bahtin continuă, ocupîndu-se explicit de „limbajul care îşi bate joc şi insultă divinitatea şi care era parte a vechilor culte cosmice”.

Pe această linie şi pe urmele lui Bahtin, iată că intrăm în plin „carnavalesc”, un spirit al echivalenţei ontologic-ludice dintre „serios” şi „rîs”, transferat ulterior de ordinea instituită a societăţii medievale la care se referă Bahtin într-un „registru neoficial” şi circumscris spaţiului şi timpului riturilor de răsturnare ale carnavalului. Acesta reprezenta astfel „o evadare din modul oficial de viaţă”, care se prelungea în diverse forme carnavaleşti practicate de „lumea a doua” şi constituia „cultura popular-festivă” a acestei lumi „neoficiale”, luînd în rîs, în forme ale „grotescului” ordinea instituită a lumii medievale „oficiale”. Luînd în rîs, dar nu bătîndu-şi joc de aceasta, căci, odată încheiat timpul carnavalului, ordinea lumii ieşea reconfirmată şi întărită, ca într-un ciclu de renaşteri periodice – precizează Bahtin.

Şi la noi, în spaţiul românesc, există vreo „origine” similară, vreo referinţă inaugurală? Îmi trec prin minte două dintre ele, foarte relative, dar pilduitoare: strigarea peste sat şi înjurătura.

Strigarea peste sat este veche, ritualizată şi generalizată în lumea satului românesc. Se face de Lăsata Secului, într-un cadru ceremonial, cînd cetele de feciori fac de rîsul lumii fetele

nemăritate, dar şi pe gospodarii leneşi, beţivii satului sau soacrele acre, strigîndu-le de pe un deal pe altul păcatele. Nimeni nu vrea să fie pe lista feciorilor, dar ceea ce spun aceştia este totdeauna adevărat, „documentat”, şi nimeni nu se supără. Strigarea peste sat face deci de rîsul lumii fapte şi metehne, dar *a face de rîsul lumii* nu are componenta agresivă a „bătăii” din batjocură, ci se încadrează mai degrabă în ceea ce Radcliffe-Brown numea *jocking relations* – pe care le întîlnim şi la noi în glumele cu soacrele, de pildă. Ne aflăm deci, se pare, mai aproape de derîdere decît de batjocură.

Cum stăm însă cu înjurăturile?

Am văzut deja că Antim Ivireanu era consternat de diversitatea intempestivă a înjurăturilor de toate cele sfinte prin care „ne batjocorim înşine relegia”. Dacă mai era nevoie, Laurenţiu Bălă ne oferă o listă (aproape) exhaustivă a „sfintei înjurături” a românilor, de o imaginaţie într-adevăr debordantă. Şi ne mai oferă un indiciu interesant: Artur Gorovei, într-una dintre lucrările sale, menţiona această concepţie „virilă”, înrădăcinată adînc în mentalul popular: „Băiatul care nu-i deprins să suduie măcar de mamă se va însura cu mare greutate, că cică are mai multe coaste de femeie”. Lamentaţia lui Antim Ivireanu s-ar putea să nu fie deci chiar atît de întemeiată, înjurătura „virilă” de care aminteşte Gorovei fiind mai degrabă semn de străvechime decît de decădere recentă… Nu ştiu ce să zic, pare mai apropiată de batjocură, dar „înjurătura la români” a fost totdeauna un mister!…

Ce putem spune acum despre „batjocură”?

După cum am văzut deja, aceasta pare să aibă un duşman predilect: lucrul bine făcut, aşezat, ordonat, în care nu crede şi

i-o spune verde-n faţă. Batjocura este, în cel mai bun caz, ireverenţioasă cu acesta, dar în zilele sale proaste este de-a dreptul devastatoare. Din popor, batjocura îi vizează mai ales pe *ceilalţi*, pe *străini*, pe cei care nu fac parte din „poporul" pe care îl reprezintă şi-l exprimă; este deci mai degrabă o apucătură a maselor. Şi este, într-adevăr, o apucătură, mai degrabă o atitudine decît o faptă sau un act anume, căci poţi să-ţi baţi joc oricum, cu fapta, cu vorba sau cu gîndul. În sfîrşit, să nu uităm esenţialul: batjocura combină agresivitatea *bătăii* cu ludicul *jocului*. Agresivă, destabilizatoare, batjocura nu este totuşi „pe bune"!

Ea pare să păstreze deci ceva din spiritul carnavalesc: este mai degrabă o cultură populară, a lumii secunde, ce răstoarnă ordinea instituită cu care se confruntă, valorile şi practicile ei consacrate; o face cu o recuzită ce ţine adesea de grotesc, dar o face totuşi oarecum în joacă, nu este nici insurecţională, nici nihilistă. Pînă aici, toate bune şi frumoase! Problema este însă că acest „carnavalesc" al batjocurii este *neîngrădit*; nu este al tuturor şi în acelaşi timp, ci al oricui şi oricînd: s-a întrupat, s-a individualizat, s-a personalizat; batjocura nu mai este un ritual! Aşa stînd lucrurile, el nu mai răstoarnă pentru a reconfirma ordinea lumii şi tot ce ţine de aceasta, ci doar terfeleşte *ad libitum* orice „aşezare" care îi iese în cale şi îi rămîne străină. Devenit permanent, carnavalescul batjocurii dizolvă prin cuvînt ordinea instituită, dar nu permite altei ordini să se instituie, devenind astfel propria negaţie, un joc bătăios pînă la epuizarea jucătorilor – care riscă astfel să-şi bată joc de propria viaţă. Sau, uneori, se salvează în glumă, reunind jucătorii…

În sfîrşit, care este statutul „băşcăliei"? Greu de spus… Dacă vreţi să traduceţi termenul, primul echivalent pe care îl veţi

găsi în engleză şi franceză va fi *misbehaving*, respectiv *mauvaise conduite*, adică ceva mai spre mîrlănie; sau, eventual, *mockery*, care înseamnă mai degrabă batjocură. Dar „băşcălie”? *I don’t understand!*… – ar spune, probabil, occidentalul. Să nu ne imaginăm însă că băşcălia ar fi o invenţie românească: o căutare filologică mai serioasă va găsi corespondenţe mai apropiate. Ca şi „dorul”, ea păstrează totuşi un parfum autohton. Renunţînd deci la comparaţii, ce ne atrage pe noi la *băşcălie*?

„Problema pe care mi-o pun”, spunea Ana Blandiana într-o conferinţă despre băşcălie, „este de ce şi începînd de cînd, din care epocă, sufletul timpului a fost pentru noi marcat de acest amalgam de influenţe şi reacţii, de complexe şi născociri, de provocări şi riposte care se numeşte, cu o vocabulă mirosind aproape dramatic a sarmale şi mititei, «băşcălie». Aş fi tentată să încep de foarte mult – poate chiar de dinaintea momentului incert în care ne-am format ca popor – şi să consider că totul se trage din ceea ce eu consider a fi cea mai specifică şi mai greu de purtat dintre caracteristicile noastre: este vorba despre paradoxala şi în acelaşi timp violenta concomitenţă dintre două complexe de sens contrar: complexul de inferioritate şi complexul de superioritate”.

De cînd deci? *De foarte mult – poate chiar de dinaintea momentului incert în care ne-am format ca popor*. Cam *prea* de mult! Începe să semene a blestem, opus credinţei în „poporul ales”… Poate că ceva de genul *cam din vremea în care ne-am format ca naţiune* ar fi mai plauzibil, chiar dacă la fel de speculativ. Măcar pentru faptul că tot cam de atunci am început să avem şi complexele de inferioritate/superioritate, nu mai devreme. Un alt argument, firav, ar fi faptul că nu ţin minte să fi

întîlnit în toate relatările folclorice pe care le ştiu vreo manifestare acreditată de băşcălie în sensul acceptat aici, chiar şi înjurătura fiind, după cum am văzut, exonerată.

Dar atunci de ce şi ce o mînă pe ea, băşcălia, în luptă?

„Băşcălia funcţionează ca o *răzbunare* a cine ştie căror şi cîtor umilinţe" – mai spunea Ana Blandiana. Personal, sînt înclinat să cred că avem de-a face mai degrabă cu un soi de *mecanism de apărare al neîncrederii*, o neîncredere veche, într-adevăr, care s-a consolidat în ultima vreme şi care poate fi cît de cît documentată.

Societăţi tributare, Ţările Române au fost supuse secole de-a rîndul străinilor, în primul rînd Porţii Otomane, în care nu au avut însă niciodată încredere. În cel mai bun caz, ţăranii plăteau boierilor dările, boierii – voievodului, iar acesta – turcilor, păstrîndu-şi astfel fiecare relativa sa autonomie. Simplificînd la maximum, se poate spune astfel că, pentru români, puterea a fost de cînd se ştiu ei – adică de cîteva secole – „străină" şi nedemnă de încredere. Faţă de aceste puteri totdeauna străine, mecanismul de apărare era însă mai degrabă bătaia de joc, derîderea.

Formarea statului-naţiune nu a schimbat nici ea foarte mult această stare de spirit, puterea acestuia fiind resimţită în continuare ca relativ străină şi tot nedemnă de încredere. Doar că, de-acum, „străinul" era unul interior. În plus, puterea sa era percepută ca fiind nereprezentativă, dacă nu de-a dreptul nelegitimă. Românii au ajuns astfel să nu prea mai aibă încredere nici în ei înşişi. Despre perioada comunistă nu mai este nevoie, cred, să spun mare lucru. Aş aminti totuşi Internaţionala bancurilor, care şi-a bătut joc cu mare creativitate şi eficienţă de întregul sistem. Cît despre prezent,

acum ştim cu destulă precizie că, în Europa, sîntem societatea cu cea mai scăzută încredere în instituţiile statului. Pare a fi o constantă istorică pe care statul român, în diferitele sale alcătuiri, nu a reuşit niciodată să o depăşească şi să o dezmintă, oferind proba „lucrului bine făcut" într-un mod legitim şi convingător. Mai degrabă a sfîrşit tot timpul prin a deziluziona, alimentînd astfel o neîncredere devenită cronică. Neîncrederea s-a cronicizat, s-a extins, a slăbit memoria şi mîndria naţională, a erodat comunităţile, uneori şi familiile, ajungînd să stăpînească sufletele majorităţii indivizilor, astfel încît, în prezent, românii au ajuns să nu mai aibă încredere decît în morţii lor: personalităţile şi reperele noastre sînt doar comemorative. Indivizii înşişi ajung să-şi piardă adesea încrederea în sine, în posibilitatea unei reuşite onorabile şi a unei vieţi ordonate. Ca în parabola cu vulpea la struguri, majoritatea preferă atunci să desconsidere această ordine instituită în care au tot mai puţină încredere, să-şi bată joc de valorile şi reperele ei, de faptele şi ideile acesteia, în ultimă instanţă, de tot ce se întîmplă în jurul ei; şi chiar de ea însăşi. Dar nu o face definitiv, nu categoric, nu repudiază *lumea*, ci, pînă una-alta, doar pe *aceasta* în care trăieşte. Şi încearcă să trăiască şi să se bucure *în afara* ei, nu neapărat geografic, cît sufleteşte, boicotînd astfel, fără să-şi dea seama, posibilitatea de a o *locui* şi de a o schimba din interior. Cercul neîncrederii şi al batjocurii se închide… printr-o băşcălie.

Cu o genealogie difuză, care urcă pînă la credinţele în *coincidentia oppositorum*, unde derîderea era cealaltă faţă a sacrului, cu o tradiţie carnavalescă îndelungată, neamul numeros al bătăii de joc a practicat pînă recent riturile de răsturnare. Acestea nu anulau însă rînduiala, o ordine sau alta,

ci, rîzîndu-şi de ea în limitele de timp şi spaţiu ale ritualurilor, nu făceau decît să o primenească. Altfel spus, sub forma nobilă a derîderii, batjocura presupunea o încredere în ordinea care, pentru a reveni şi a dura, trebuia însă luată, din timp în timp, în bătaie de joc. Ce-i drept, bătaia aceasta de joc putea să fie practicată şi individual, la necaz, cînd individul era supărat pe soarta pe care i-o rezervase rînduiala cu pricina: este forma propriu-zisă a *batjocurii*. Făcută publică, această batjocură era însă cel mai adesea penalizată imediat ca blasfemie sau ultragiu: *să nu iei în deşert numele Domnului!* Iar „Domnul" putea fi Dumnezeu, dar şi Stăpînul, Regele, Legiuitorul etc. Dacă *derîderea* era un act colectiv, legitim doar în cadrul ritualic comun, *batjocura* era un act individual şi privat – şi care era mai bine să rămînă aşa, căci altfel se lăsa cu bătaie...

Căderea în *băşcălie* a *batjocurii* (pentru a supralicita această distincţie terminologică forţată, dar utilă metodologic) este posibilă doar odată cu democratizarea şi dreptul la libertate şi egalitate al individului. Acum, acesta poate să-şi exprime liber părerea despre ordine şi să-şi bată joc de ea dacă şi în măsura în care nu mai are încredere în aceasta, o consideră falsă, iluzorie, ipocrită etc. Băşcălia nu mai are nimic sfînt în ea deoarece a ajuns să exprime o credinţă opusă: rînduiala lumii în care trăieşte individul este cea care „nu mai are nimic sfînt" în ea! Băşcălia nu mai primeneşte ordinea, dar nici nu o răstoarnă, ci se retrage din ea, boicotînd-o prin însăşi instituirea ei ca atitudine socială. Din această perspectivă, am putea spune că batjocura este tare, ca un vin serios: te îmbată şi poate duce la bătaie; băşcălia e ca un şpriţ subţire de vară: mai ceri un rînd sau două şi închei cu *Să cînte muzica!* Dacă

batjocura este supărată, băşcălia nu are probleme – drept care nici nu rezolvă vreo problemă.

S-ar putea deci ca românii să aibă dreptate, pe undeva, să fie „băşcălioşi”, căci ordinea socială în care trăiesc nu le-a oferit prea multe motive de încredere şi respect reverenţios; dar s-ar putea şi să plătească destul de scump această dezicere băşcălioasă de lume, ea făcîndu-i puţin predispuşi să o schimbe, fie prin revoltă, fie prin participare.

Partea a II-a

Retrocedări

În care voi încerca să înţeleg,
sine ira et studio,
cum a ajuns trecutul la noi.
Şi, vorba olteanului,
să mă îngădui cu el…

Timpul nostru cel de toate zilele

Sîntem în plină perioadă de schimbare a timpului, de moarte şi renaştere anuală a sa – ocazie bună de a arunca o privire asupra „timpului la români” şi ce s-a mai întîmplat cu el în ultima vreme. Căci, în ultimă instanţă, timpul sîntem noi, nu vreo categorie apriorică, precum credea Kant – drept care nici timpul nu mai este, uneori, ce-a fost…

Pentru satul românesc, asemenea majorităţii societăţilor ţărăneşti, timpul – ca şi spaţiul – era calitativ, şi nu aşezat ca mărgelele egale pe aţa duratei. La spaţiu îi zicea *loc*, iar acesta era bun sau rău: *Locu’ e mereu sucit; nu-i tot la un fel. E loc aici, e loc dincolo; da’ nu e tot la un fel, nu tot locu-i bun. E loc bun şi e loc rău; tot locu’ are darurile lui, ca omu’* – îi explicau nişte ţărani lui Ernest Bernea. Tot aşa şi timpul, care este un timp al faptelor omului, ce trebuie împlinite toate la timpul lor, stabilit încă de la originea timpurilor: *Trecutu’ e ce-o fost, da’ tot mai e; din trecut ne vin toate: şi sămînţa de oameni, şi rînduielile. Aşa, cu trecutu’, mergem pînă la facerea lumii, că de-acolo se trag toate.* În consecinţă, *viitorul există, există cu adevărat; nu se poate fără el. Ce, sîntem astupaţi sau s-a sfîrşit lumea? Viitoru’ e daru’ nostru pînă s-o împlini legea!*

Fiind calitativ, el este şi ontologic, adică *este* pur şi simplu – şi anume este cum a fost rînduit să fie. A-l schimba înseamnă

deci a distruge însăşi rînduiala lumii. De aceea, schimbarea calendarului a fost o dramă cosmică în toate societăţile (încă) ţărăneşti din Europa. Ernest Bernea a documentat această dramă în satul românesc. În alte cazuri, populaţii întregi au rămas „pe stil vechi”, uneori cu riscul vieţii sau al pribegiei: timpul nu era o abstracţiune pe care să o poţi da cu o oră înainte sau înapoi!

În sfîrşit, fiind rînduit de la facerea lumii, el este acelaşi pentru toţi şi cu toţii trebuie să-şi facă rostul, la timpul potrivit, după această rînduială: raţionalitatea ţărănească este deci retrospectivă, iar viitorul avansează prudent, cu faţa spre trecut.

Bourdieu remarca şi el aceeaşi viziune la agricultorii din Algeria şi, comparîndu-i cu oamenii moderni ai oraşelor, precum noi, propunea o generalizare: dacă economiile precapitaliste, precum Algeria, de pildă, încurajează pre-vederea viitorului imediat, parte a prezentului perceput nemijlocit, pentru economiile capitaliste (mai exact, societăţile moderne şi industriale), viitorul este un cîmp indefinit de posibilităţi noi ce pot fi explorate prin calcul raţional. Generalizînd, la rîndul nostru, regăsim aici una dintre primele diferenţe culturale pe care le-au identificat antropologii, aceea dintre societăţile orientate spre trecut şi cele orientate spre viitor.

Cum stăm noi, azi, din acest punct de vedere?

Păi, după cum era previzibil pentru una dintre cele mai longevive societăţi ţărăneşti din Europa, ne aflăm undeva pe la mijloc. Pe de o parte, visăm la viitor, sîntem nerăbdători şi ardem mereu etapele (cu riscul de a ne frige de fiecare dată); pe de altă parte, nu avem nimic mai sfînt decît tradiţiile, născute la

sat dimpreună cu eternitatea. Şi nu realizăm că e cam greu şi sătul, şi cu slana-n pod. În alt registru, nu mai avem prea mare încredere în viitor, pentru că – după cum confirmă toate sondajele – nu prea mai avem încredere nici în oameni, nici în instituţii şi mizăm tot mai mult pe prudenţa lui *ce-i în mînă nu-i minciună*: de pildă, doi din trei români ar prefera o prăjitură, dar azi, în loc de două, dar mîine. În orice caz, chiar dacă strategiile noastre nu mai sînt legate de reproducerea celor rînduite, nu ne aventurăm nici în viitor, preferînd să avem doar strategii pe termen scurt; este ceea ce ne reproşează majoritatea managerilor străini care au de-a face cu noi. Pe de altă parte însă, avem încredere în noi înşine şi în capacitatea noastră de a găsi soluţii la momentul potrivit: *'om trăi şi 'om vedea!* – spune, optimist, tot românul. Drept care este şi înclinat să spună că, deşi toate merg tot mai rău în ţara asta, de la anu', lui personal o să-i meargă ceva mai bine: toate sondajele înregistrează această discrepanţă.

Tot din obîrşiile noastre rurale ne vine şi o altă particularitate comparativă. Ştim deja de la Sorokin că timpul rural ţine de o sincronizare cu natura, pe cînd oraşul industrial se naşte dintr-o necesară sincronizare cu oamenii: activităţile comune răspîndite pe spaţii largi (aceeaşi industrie, aceeaşi administraţie, aceleaşi servicii etc.) cer acelaşi timp pentru toţi subiecţii implicaţi. Iar mondializarea cere şi o mondializare a timpului. Mai mult, economia de piaţă cere eficienţă, astfel încît timpul devine bani şi îşi pierde integral dimensiunea ontologică. Sau, în termeni economici, indivizii maximizează satisfacţia lor generală prin alocarea optimă a unor unităţi de timp unor unităţi de acţiune: şi atunci, oamenii au inventat

agenda. În acest joc de piaţă cu timpul, românii sînt specialişti în piua: putem să muncim mult, dar… cu pauze.

În sfîrşit, tot din moştenirea ţărănească ne vine şi oralitatea încă dominantă: timpul românilor e plin cu vorbe. *Nu am realizat pînă acum cît de mult se vorbeşte în România!* – exclama zilele trecute o prietenă întoarsă din Canada după o bună bucată de vreme.

Dar timpul înseamnă şi ritm. În relaţia cu munca, de pildă, Usunier şi Valette-Florence au identificat şi două atitudini psihologice esenţiale şi distincte: tenacitatea sau perseverenţa, pe de o parte, şi nevoia de stăpînire a timpului (*mastery*), pe altă parte. În primul caz, a munci bine înseamnă a munci tot timpul: este un ritm *extensiv*, ca să spunem aşa; în al doilea caz există o anumită anxietate de a pierde timpul, de unde şi nevoia de a-l controla printr-o planificare precisă: este un ritm mai degrabă *intensiv*.

Cum stăm noi în această privinţă? În ancheta lui Dorin Bodea, de pildă, „persistenţa în muncă” se află pe locul 6 în topul valorilor românilor, „eficienţa” fiind plasată însă doar pe locul 29. A munci bine, a fi „vrednic” revine deci la a munci mult, a persevera; rezultatul acestei munci o să fie după cum o vrea Dumnezeu…

Din perspectiva paradigmei economiste a alegerii raţionale, s-ar părea deci că nu stăm foarte bine cu stăpînirea „eficientă” a timpului. Dar asta ţine şi de un stil de viaţă, care se (mai) află la noi şi sub semnul *răgazului*. Ca şi în alte privinţe, societatea românească actuală este un pod peste timp; în speţă, împărtăşeşte, combină sau alternează diferite temporalităţi. Iar distanţa dintre un sat prahovean, de pildă, şi corporaţiile din Bucureşti poate fi de… un secol.

Apologia pîrleazului

Era unul dintre primii întreprinzători din sat. Îşi făcuse un „butic” la stradă, împrejmuind cu un gărduleţ cîţiva metri pătraţi din spaţiul bătăturii. În mijlocul acestei despărţituri de scînduri decupase un pîrleaz care uşura trecerea între gospodărie şi butic. Era începutul tranziţiei şi acel pîrleaz mi-a rămas în minte ca fiind cea mai plastică metaforă a trecerii de la economia domestică la cea de piaţă.

Era poate în joc şi fascinaţia mea mai veche pentru spaţiile trecerii din geografia simbolică „poporană”, de la prispă, pîrleaz şi portiţă, trecînd prin răscruci şi hotare, pînă la vămile care despart lumea de aici de lumea de dincolo, legîndu-le astfel printr-o indefinită trecere. Căci, după cum speculează cu fineţe Mircea Vulcănescu, nici măcar lumea de dincolo nu este hotărîtă printr-un hotar care să despartă limpede şi definitiv cele două spaţii, ci, într-un fel, este doar la marginea lumii de aici. Mortul este astfel un *dalb călător*, care pleacă de aici şi merge, şi merge, şi este deja acolo, chiar dacă încă nu a ajuns… În tinereţe, regăseam – sau credeam că regăsesc – această fascinaţie în fascinaţia unui Noica pentru *întru*, pe care îl comparam, bombastic, cu o prispă a Fiinţei, *loc* şi *trecere* în acelaşi timp.

De fapt, figura hotarului-trecere este emblematică pentru întreaga cultură balcanică, de la „porţile” Orientului ale lui Poincaré, asumate de tot românul, pînă la „podul” lui Ivo Andrić, asumat de tot slavul balcanic. „Metafora podului a fost legată atît de strîns de opera literară a lui Ivo Andrić, încît ai tendinţa să uiţi că folosirea ei atît în descrieri exterioare, cît şi în fiecare dintre literaturile balcanice, precum şi în vorbirea de fiecare zi, frizează banalul” – ne aduce aminte Maria Todorova. Ca întreg balcanismul, acest gen de percepţie teritorială îşi avea însă originea de fapt în discursul *Celuilalt*. Spre deosebire de geografia simbolică poporană, în mare măsură de origine sacră, brăzdată de garduri şi pîrleazuri, de limite şi treceri ritualizate, dar nu şi dilematice, această geografie politică fixa un întreg spaţiu, uriaş, în postura de prag, de trecere înţepenită. În postura şi, mai important, în statutul acesta de margine, dincolo de care se află *altceva*, profund *altfel*. Nu ne mai aflăm în practicile spaţiale autohtone, ci într-o geografie simbolică produsă de un discurs politic.

Această geografie politică s-a vrut multă vreme înrădăcinată – şi astfel explicată – printr-o geografie fizică, medierea fiind făcută prin geo-politică. Pentru un Ratzel, de pildă, încrezător în conceptul său de *Ethnographisches Land*, determinismul geografic capătă o importanţă deosebită. De la bunicul meu, geograf, urmaş al lui Mehedinţi şi admirator – prudent – al lui Ratzel, am aflat astfel pentru prima dată că românii sînt un *Randvolk*, un popor de margine, ceea ce explica multe dintre caracteristicile lor şi particularităţile istoriei acestora. Un „popor de margine” aşezat undeva pe „istmul” dintre Marea Adriatică şi Marea Caspică, ce lega „peninsula” europeană de „continentul” asiatic, inevitabil coridor de trecere pentru

marile migraţii. Lucrurile erau, bineînţeles, mult mai complicate şi detaliate, dar, în esenţă, toate acestea se bazau pe o astfel de viziune globală.

Prin credinţa militantă „un popor, un teritoriu”, geografia politică a naţiunilor a complicat foarte mult lucrurile, paralizînd trecerile şi absolutizînd limitele. S-a născut un soi de geografie ontologică sau ontologie spaţială, trasînd garduri şi barînd pîrleazurile cu sîrmă ghimpată. Astfel, de pildă, în registrul său filosofic ce depăşeşte naţionalul doar pentru a-l întemeia, Blaga vorbeşte despre o „topografie stilistică”, pe care o asemuieşte, explicit, cu tabelul lui Mendeleev: culturile sînt spaţii asemănătoare cu căsuţele elementelor din tabelul mendeleevian, astfel încît particularităţile unei culturi pot fi deduse din poziţia acesteia faţă de alte culturi-pătrăţele ordonate în tabelul stilurilor eterne. *Locul* este absolutizat şi ontologizat în detrimentul *trecerilor*, care devin (mai mult sau mai puţin) vinovate sau suspecte transgresiuni.

Iar lucrurile nu se opresc aici. *Randvölkern*, popoare ale marginii pentru Occident, aceste naţiuni devin tot mai mult şi marginale, adică marginalizate. Iar marginalizarea este şi ea ontologizată. Desigur, nu este vorba aici despre un proces istoric linear, despre o cronologie secvenţială a unor „etape”, dar efectul cumulat poate fi înregistrat şi astăzi. Nu pot să uit, astfel, şocul pe care l-am avut imediat după 1990, cînd am auzit pentru prima dată – apoi de fiecare dată cînd mergeam în Occident – discursul ce se voia academic, dar era pur politic, despre „naţiuni cu vocaţie europeană”. Şi, inevitabil, naţiuni fără vocaţie europeană… Într-un mod de neînţeles pentru mine, obişnuit să sar pîrleazul (măcar cu gîndul…), *vocaţia* se oprea pe o vale de apă sau o culme de munte, ca în hărţile lui

Huntington, aşezînd marginea vocaţiei civilizaţiei pe crestele Carpaţilor.

Privind această cartografie maniheistă, nu pot să nu mă gîndesc, de pildă, la practica îndelungată a Nedeilor, numite şi „tîrguri de două ţări", prin care oamenii de pe cei doi versanţi ai muntelui se întîlneau exact pe aceste culmi ale Carpaţilor pentru a schimba mărfuri şi femei, amestecîndu-se astfel ritual şi periodic. Culmile munţilor au fost totdeauna şi pîrleaz…

Poate replica cea mai potrivită la aceste reificări ale marginii o reprezintă următoarea poveste: eram într-un sat din Bulgaria, nu departe de Dunăre. Un sat de bulgari şi de vlasi. Majoritatea acestora din urmă mai vorbeau româneşte, chiar dacă nu erau dispuşi să se considere români. Nici bulgari, de altminteri… *Atunci, cum de vorbiţi româneşte?* – i-am întrebat. Explicaţia a venit cît se poate de firesc: *Păi, vedeţi, iarna Dunărea îngheaţă, şi atunci flăcăii de la noi se întîlnesc cu fetele din România la mijlocul Dunării îngheţate, se văd şi, dacă se plac, fac nuntă.* Pe mijlocul Dunării… Margine, frontieră, Dunărea devine pod, un fel de pîrleaz pe care tinerii îndrăgostiţi îl trec iarna. Marginea a fost totdeauna şi prilej de nuntă…

Cu toţii trăim pe-o margine. Nu aceasta mă deranjează deci, ci marginalizarea, fixarea obtuză în marginea devenită marginal şi care omoară libertatea de a sări pîrleazul! *Lumea e plină, dar e plină cu o trecere* – comenta Mircea Vulcănescu rînduiala lumii ţărăneşti. Aşa că, vă rog, treceţi şi petreceţi!…

Sarmale şi non-locuri.
O apologie a tabietului

Adolescent fiind, citisem *Apologia virilităţii* a lui Mircea Eliade. Mă impresionase profund, îmi aduc aminte, dar nu prea mai ştiu bine de ce şi nici nu cred că înţelesesem mare lucru. Suficient este că, în urma acestei lecturi, mă apucasem să scriu şi eu o apologie a… tabietului. Total în răspăr, s-ar zice, dar am rămas de atunci cu sentimentul profund că tabietul este ceva foarte „viril”, că este un mod conştient şi chibzuit de a ieşi în întîmpinarea lumii, de a-ţi apropria – şi, în ultimă instanţă, a supune – obiectele înconjurătoare, în loc să te laşi năpădit de ele. Tabietul a rămas pentru mine o domesticire suverană a lumii prin gestul bine temperat şi recurent.

Mi-a revenit în minte această fală a tabietului zilele trecute, cînd, reunit cu familia mea europeană într-un cătun pierdut de pe Moselle, am petrecut primul Crăciun departe de casă. Dotaţi cu ceaune, mălai, varză de la ucraineni şi murături de la bulgari, nu a trecut mult pînă cînd, vorba poetului (în exil) şi spre stupoarea vecinilor francezi, mirosea a sarmale peste munţii din Vosges, mirosea de-ţi venea să mori… Adăpostiţi de chiciura mohorîtă de afară la umbra unui pahar de ţuică fiartă, ne refugiasem cu toţii în patria olfactivă la purtător a oricărui român – şi ne era bine!

Există – mă gîndeam eu la siestă – un nivel cultural al „tabietului”, pe care l-am putea numi *obicei*, prin care o societate întreagă rînduieşte lumea înconjurătoare şi aşază obiectele într-o ierarhie „firească”, adică în acord cu firea culturii respective. Gustul şi mirosul sînt cei mai tiranici rînduitori din acest punct de vedere. Mi-a revenit în minte imaginea lui Shagi, profesorul indian pe care îl invitasem la Buşteni şi pe care l-am surprins într-o noapte cotrobăind prin bucătărie în căutarea disperată a unui pumn de orez. Şi am zîmbit la amintirea tuturor studenţilor asiatici întîlniţi în diferite campusuri ale Europei, nedespărţiţi de micul lor tezaur identitar de mirodenii. Tabietul cultural al obiceiului ne precedă şi ne aşază, inconştient, în sistemul sui-generis de obiecte proprii pentru că sînt apropriate.

Adevăratul *tabiet* este însă unul individual, jubilaţie a lucrului regăsit pentru că a fost pus acolo dinainte cu singurul rost de a-ţi confirma propria prezenţă şi perenitatea ta iluzorie în această lume trecătoare. Reunite prin traseele repetitive plănuite cu grijă, obiectele înconjurătoare nu fac decît să te înconjoare cu delicateţe şi să răspundă la apelul tău de stăpîn. Locul tău la masă sau în faţa televizorului, (dez)ordinea de pe biroul tău, traseele deplasărilor tale cotidiene, cartea de pe noptieră sau ţigările din maşină, un aranjament sau o relaţie, toate sînt acolo pentru tine, alcătuiesc curtea ta privată, peste care domneşti ca un stăpîn. Îţi plac toate astea, de aceea le chemi la tine *ad libitum* prin gestul ritualic al tabietului şi nu eşti tu la cheremul *întîmplării* lor. Şi de aceea nicăieri nu este ca *acasă*. Căci *adevăratul* tabiet este cauza, nu efectul ordinii, un fel de senilitate ironică şi profilactică, împotrivindu-se acelei sărăcii a spiritului în care tabietul cade în *rutină*, iar tu devii

sclavul obiectelor, dependent de utilitatea lor imediată, nu stăpîn peste gratuitatea lor surîzătoare. Pe scurt, ordinea tabietului transformă *spaţiul* în *loc*, îl configurează după chipul şi asemănarea ta şi te face una cu locul: eşti tu pentru că eşti la locul tău, iar acest loc a fost rînduit pe măsura ta. Subiect şi obiect devin una.

Ce se întîmplă însă atunci cu *non-locurile* despre care ne vorbeşte Marc Augé şi care au invadat lumea postmodernă? Ele au fost configurate de alţii pe măsura tuturor. Adică a nimănui... Un aeroport, un mall, o periferie de metropolă, o autostradă pe care te conduce GPS-ul, un *office* de multinaţională asemenea oricărui altuia, un *fast-food* egal cu sine oriunde ar fi, o casă echipată de la Ikea, pe care eşti pregătit să o schimbi peste o lună cu alta, echipată tot de la Ikea, toate acestea creează *oportunităţi*, nu tabieturi. Mai mult, conectivitatea instantanee a Internetului îţi permite să fii oricînd şi oriunde pe glob. Adică nicăieri... Îmi revin în minte grupurile de tineri întîlnite pretutindeni, care încep prin a se conecta la Internet în clipa în care au ajuns într-un loc pentru a trimite mesaje de la faţa locului, fără să simtă nevoia să se uite şi în jur. Sînt instalaţi în universalitatea *reţelelor*, nu în particularitatea *locului*. Această uluitoare ubicuitate te face una cu lumea, devii cu adevărat cetăţean al lumii, doar că o singură pană de curent face ca totul să se năruie. Pe de altă parte, instalarea în *mobilitate*, care este noul ideal al *locului*, funcţionează cîtă vreme funcţionează şi mobilitatea generală şi în măsura în care ţii pasul cu ea; altfel, trece peste tine ca un tăvălug şi te scuipă afară ca pe o măsea stricată. Peste noapte, din stăpîn al inelelor devii un marginal. Tabietul te leagă de loc, iar acesta este *a priori* marginal, dar este o marginalitate

electivă, pe măsura ta, şi care îţi dă măsura. Non-locul te eliberează de parohial, dar doar pentru a te instala în parohia satului global, care devine casa ta – cu condiţia să renunţi la a mai visa la acasă. Triumfător, eşti oricînd şi oriunde egal cu tine însuţi, însă doar în măsura în care devii asemenea cu toţi ceilalţi. În mod ironic, *non-locul* şi *reţelele* constituie triumful comunismului într-o paradoxală variantă de piaţă…

„Puterea reţelelor ne transportă într-o utopie în sensul negativ al non-locului (*ou-topos*); ea ne eliberează de dimensiunea locală” – constata Françoise Choay; dar numai pentru a se întreba imediat „dacă apartenenţa la un orizont local nu este una dintre condiţiile necesare edificării a ceea ce ne constituie ca oameni”.

În ceea ce mă priveşte, prefer să mă retrag, rabinic, în marginalitatea surîzătoare a tabieturilor mele…

Altfelitatea românului şi fenomenul Boia

Complexul nostru de inferioritate, ca şi al atîtor alte „tinere naţiuni”, a avut, are şi probabil că încă va mai avea nevoie de justificări şi compensaţii, pe care imaginarul colectiv este totdeauna dispus să le ofere. Versiunea dominantă o vreme a fost aceea care broda pe următoarea temă: *Pe cînd ei construiau catedrale, noi stăteam aici şi îi apăram de turci*. Era ceva ranchiună combinată cu mîndrie infantilă în această interpretare, dar oferea un soi de explicaţie liniştitoare. Deziluzia postcomunistă, multiplu orchestrată de diferitele categorii sociale ale ţării, pare să fi exacerbat această nevoie de explicaţie, de înţelegere a recurenţei eşecului. Versiunea la modă acum, mai cinic-ironică, este în fond aceeaşi Mărie cu altă pălărie: *Pe cînd ei construiau catedrale, noi nu făceam nimic; pentru că n-am fost şi nu sîntem buni de nimic!* Pare să nu mai fie nimic liniştitor în acest folclor nou. Şi totuşi, el funcţionează tot ca un mecanism de apărare, într-o versiune oarecum perversă: narcisismul răsturnat al excepţionalităţii răului: *Ca la noi, la nimenea!* Acum, infantilismul este deviat: nu mai este orgoliul copilăresc al apărătorului fără noroc al creştinătăţii şi civilizaţiei, ci o boală congenitală, pe care am moştenit-o din copilăria neamului nostru – oricînd ar fi ea plasată în timp. Acolo se află răul, iar noi nu avem nici o vină pentru o

asemenea moştenire. Dincolo de aceste jocuri ale imaginarului colectiv, se poate ghici însă o anumită stare de exasperare pe care sondajele de opinie o captează doar indirect, prin evidenţierea cantitativă a uneia dintre cele mai nefericite stări de spirit din Europa. Iar aceasta, deşi subiectivă prin natura sa, nu este „imaginară", ci cît se poate de reală. Nevoia de explicare, de înţelegere a „blestemului" nereuşitei noastre percepute este astfel, şi ea, una acut reală. Dincolo de formele sale de exprimare, acest *de ce, Doamne?* tăcut cere impetuos un răspuns.

Eseul domnului profesor Boia (*De ce este România altfel?*) a venit deci ca un fel de răspuns mesianic, mult aşteptat înainte şi indiferent de textul cărţii. Acesta era astfel *sortit* să devină un bestseller, cu sau fără voia autorului, căci răspunde perfect acestei nelinişti populare şi este parcă făcut pentru liniştea noastră. Cartea a devenit însă mult mai mult: prin larga receptare care i-a fost acordată şi prin pasiunile pe care le-a stîrnit, ea este un *fenomen social* în sine, care se cere interpretat ca atare, chiar şi dincolo de intenţiile explicite ale autorului. Un fenomen social care a stîrnit emulaţie, dar şi false dezbateri, care a trezit la vorbă tot mai mulţi actori, care i-a revoltat pe unii, confirmîndu-le revolta, dar i-a convins pe mult mai mulţi, confirmîndu-le convingerile deja existente. Un fenomen social care a reînnodat firul „urii de sine la români" invocat de Luca Piţu la începutul epocii postcomuniste. Să ne înţelegem deci: nu *persoana* este aici în cauză, căci dincolo de această carte şi orice va mai scrie vreodată domnul Boia, domnia sa a marcat indiscutabil procesul de igienizare spirituală de după căderea comunismului. De asemenea, nici despre *opiniile* unora sau altora referitoare la patriotismul atribuit sau refuzat autorului

nu poate fi vorba: e frumos din partea domnului Boia să spună atîtea lucruri rele despre români? Să fim serioşi, este o falsă problemă! Istoria este cum este, iar un istoric are obligaţia, nu doar dreptul, de a încerca să o analizeze ca atare. Dar o istorie ce pare să coabiteze liniştit cu vulgata exasperat infantilă a lui „ca la noi, la nimenea" poate naşte o rezervă serioasă, căci ridică suspiciunea de „colaboraţionism". Despre această *abatere* eseistică (spre pamfletară) a unui istoric public de la canoanele ştiinţifice şi deontologice ale istoriei este însă cazul să se discute!

Cartea istoricului Lucian Boia pune astfel o mare problemă: pentru prima dată în cariera sa, cel mai reputat „demolator de mituri" (deşi respinge această etichetă) pare să legitimeze şi chiar să consfinţească poate cel mai periculos mit naţional: *altfelitatea* românului. Căci cum altfel putem să interpretăm titlul paradigmatic al cărţii sale, care este acum pe buzele atîtor români? Un titlu care este mult mai mult decît atît: este cadrul interpretativ al întregii lucrări.

Să luăm deci cît se poate de în serios titlul: *De ce este România altfel?*

Pentru început, dacă formulăm întrebarea în acest fel înseamnă că ştim deja că *este* altfel. De unde ştim? Păi, întrebaţi orice român şi o să vă confirme că *la noi, ca la nimenea*. Părerea aproape consensuală a publicului este luată practic ca atare şi devine premisă a specialistului, legitimînd-o astfel *ab initio*. Mai important însă, *a fi* este un verb „tare": dacă România *este* şi nu *a devenit* înseamnă că e astfel dintotdeauna, de cînd este: adică *ab origine*. Dar care este atunci această „origine"?

„Totul începe printr-o întîrziere impresionantă” – ne spune Lucian Boia chiar de la început. „Întîrzierea” se referă la construcţia statală. Este un *fapt* – cît se poate de adevărat şi de interesant –, dar şi el ceva mai complex şi discutabil. Există, de pildă, o dispută veche în antropologia politică (şi nu numai) asupra „societăţilor fără stat”, care s-au dovedit a nu fi însă şi societăţi lipsite de „politic”, ci doar avînd forme diferite de organizare, care au precedat organizarea statală de tip occidental. Ceva similar pare să fi existat şi în cazul „românilor”, care nu deveniseră încă români. Comparativ, construcţia noastră statală rămîne însă „întîrziată”. Dar, dacă e să rămînem consecvenţi acestei perspective coerente, va trebui să reformulăm premisa întregii cărţi: ceilalţi au devenit altfel, nu noi, care am rămas (în anumite privinţe) cam la fel. Şi atunci, şi întrebarea se schimbă: nu de ce *sîntem* altfel şi nici măcar de ce *am devenit* altfel, ci de ce – şi prin ce – *am rămas* multă vreme (cam) la fel? Implicaţia este una crucială: problema nu mai este atunci fatalismul unui dat iniţial, ci întîrzierea istorică a unor schimbări referenţiale. Iar întîrzierea se poate recupera, modifica sau chiar valorifica, în timp ce „datul” rămîne dat: România *este* altfel! Pe scurt, în loc să ne jelim cu voioşie blestemul originar şi original, putem să ne asumăm cu responsabilitate schimbarea posibilă. Aceasta ar fi cu adevărat o „schimbare la faţă a României”, iar diagnosticul pe care îl aşteptăm cu toţii ar putea sluji, într-adevăr, unei terapii utile tuturor. Pentru Lucian Boia lucrurile nu stau însă tocmai aşa: „Întîrzierile se depăşesc uneori. Dar, în genere, iararhiile nu se răstoarnă atît de uşor. Cînd eşti în urmă, ai «şanse» mari să rămîi acolo”. România este deci *altfel* pentru că aşa a fost de la început, „întîrziată”: e ca un copil „înapoiat”

care are şanse, dar nu prea, să ajungă un adult întreg. Pesimismul istoric este o atitudine greu de combătut, dar în acest caz ne apropiem de nihilism. Şi nu sîntem foarte departe nici de imaginarul colectiv invocat mai sus…

Pasul următor: după ce s-a confirmat că *este*, trebuie văzut *de ce este* aşa cum e? Se caută deci cauza. Absolut legitim. Dar, dincolo de statutul fragil al istoriei ca ştiinţă cauzală, structura de eseu aleasă explicit de autor naşte nişte rezerve suplimentare de „fezabilitate". Problema este una metodologică fundamentală: unde căutăm aceste cauze şi începînd de cînd? Şi, mai important, după ce criterii le căutăm, ce ne îndreptăţeşte să le considerăm „cauze"? Lucian Boia nu oferă nici un răspuns la aceste întrebări metodologice absolut legitime, astfel încît o bănuială de arbitrar, de selecţie electivă a unor fapte promovate la rang de cauze se înfiripă pe măsură ce avansezi în argumentaţia eseului. La aceasta se adaugă alternanţa vocabularului şi a registrului explicaţiei „cauzale". În prima pagină a „Prologului", găsim astfel următoarea punere în perspectivă a problemei: „Ceva nu merge în România, şi nu doar sus, în clasa politică, şi nu doar de ieri, de alaltăieri. Să fie un blestem?" – se întreabă retoric domnul Boia. Istoricul răspunde imediat şi firesc: „Nu, e doar istorie". În propoziţia următoare revine însă într-un mod cu totul inexplicabil pentru un istoric: „Dar poate că înseamnă acelaşi lucru". Iar peste cîteva pagini se întreabă: „Să fi fost un reflex ancestral?". Evocînd cucerirea Daciei, constată apoi că „actualul teritoriu românesc a rămas – cum îi era destinul – tot «afară»". Şi exemplele pot continua. Istoria ca „blestem", ca „destin" şi/sau ca „reflex ancestral"? Nimic din ceea ce stă scris mai apoi în

carte nu justifică această interpretare, căci faptele istorice invocate sînt fapte istorice şi atît. Dar de ce a făcut atunci istoricul Boia aceste concesii terminologice atît de nepotrivite pentru un istoric? Cutia Pandorei a fost astfel deschisă şi începem să avem rezerve asupra faptelor alese drept explicaţie şi asupra statutului lor cu adevărat cauzal. Chiar sînt aceste fapte istorice invocate *cauze* de natură să răspundă, coerent şi consecvent, la întrebarea „de ce?" şi sînt ele de aceeaşi natură? Problema gravă este atunci că această carte nu *explică* de fapt mai nimic. Explicaţii şi argumentări temeinice există în alte cărţi ale istoricului Boia, dar aici ni se oferă doar o colecţie electivă de ilustrări ale întîrzierii şi, din cînd în cînd, fragmente de înlănţuiri cauzale. Pe scurt, eseul domniei sale nu răspunde la întrebarea pe care o pune, peremptoriu, în titlu: *de ce* este România altfel?

Ajungem astfel la al treilea – şi cel mai sensibil – registru: de ce este România *altfel*? Dar ce înseamnă „altfel"? „Sînt de-a dreptul uluit" – declară domnul Boia în prefaţa la ediţia a doua a cărţii sale. „E cuvîntul de care se împiedică nu puţini dintre criticii mei, şi unii se împiedică rău de tot. Noutatea pe care ţin să o împărtăşească, cu satisfacţia unei neaşteptate şi preţioase descoperiri, este că nu doar românii, ci toate naţiile sînt altfel. [...] Îmi permit totuşi să atrag atenţia celor care au sărit peste primele rînduri că textul meu începe aşa: «Ţările şi naţiunile sînt diferite. Asemănătoare şi diferite. România intră şi ea, firește, în acest joc al asemănărilor şi deosebirilor». Să nu fie suficient de clar?" Stilul polemic este impecabil, doar că nu despre asta era vorba. Sofismul constă în a pune în gura criticilor o afirmaţie aparent similară celei reale şi care poate fi

apoi uşor demontată. Impresionant act de iluzionism retoric – dar rămîne doar o iluzie. Căci nimeni nu a presupus vreodată că un om de cultură – şi cu atît mai puţin un istoric de talia domnului Boia – s-ar putea să nu ştie sau să neglijeze faptul că naţiunile şi culturile sînt diferite şi asemănătoare între ele. Şi, în orice caz, nici un om serios nu l-a acuzat în vreun fel în această privinţă. Mărul discordiei nu a fost nici o clipă *diferenţa*, ci conceptul de *altfel*; ceea ce este puţin altceva! „Pe mine m-a interesat însă *altfelul* românesc, fiindcă, evident, românii sînt altfel *altfel*" – explică mai departe domnia sa.

Problema nu este deci că societatea românească este diferită de alte societăţi, la fel ca orice societate; ea se prefigurează doar cu acest „altfel *altfel*", cu *altfelul românesc* şi, în consecinţă, cu modul prin care este întemeiată această *altfelitate*.

Răspunsul începe firesc: prin comparaţie. Prin comparaţie cu Occidentul, în general – ni se spune –, pe care l-am luat de mult timp ca model, şi cu „jumătatea central-europeană a continentului, unde se află România", în particular. Absolut legitim, doar că acest Occident este privit selectiv: comparaţii generice cu ţările scandinave, cu cele baltice sau chiar cu Elveţia, de pildă, n-ar fi arătat, pînă relativ recent, multe diferenţe semnificative în afară de Reformă. Pe de altă parte, România se află structural (mai ales) în Balcani, în Europa de Sud-Est – sau Orientală, spuneţi-i cum vreţi –, iar aceasta intră mult mai puţin în comparaţiile selective ale domnului Boia. „Unii ar prefera să ne comparăm numai cu Bulgaria" – ironizează dînsul. N-a spus-o nimeni, ci doar că „altfelitatea" românească este în mare măsură împărtăşită şi de celelalte societăţi sud-est europene, care au avut o „soartă" similară – iar

acestea pot ajuta în mai mare măsură la înţelegerea *altfelului românesc.*

Care este atunci cadrul comparativ de referinţă al altfelităţii româneşti? Fie este cel generic, al unei geografii simbolice a celor trei Europe – şi atunci nu aflăm nimic nou; fie România este altfel într-un mod propriu, altfel decît al tuturor celorlalte naţiuni învecinate – şi atunci se închide într-o altfelitate incomensurabilă.

În prefaţa la ediţia a doua, răspunzînd criticilor, profesorul Boia menţionează la loc de frunte faptul că i s-a reproşat şi „echidistanţa". Este însă puţină ipocrizie retorică în această „apărare", căci nu am auzit nici un om serios făcînd o astfel de „acuzaţie" hilară. Dimpotrivă, dacă i s-a reproşat ceva, a fost exact o anumită lipsă de „echidistanţă" în selectarea electivă a argumentelor şi comparaţiilor. Astfel, nu comparaţiile cu Occidentul au fost considerate uneori problematice, ci doar caracterul insuficient de coerent şi consecvent al *criteriilor de selectare* a acestora: de ce doar această comparaţie, şi nu şi cealaltă, de ce doar de aici, şi nu şi de acolo şi, mai ales, cum se leagă toate aceste comparaţii într-un sistem argumentativ coerent şi consecvent? Singurul lucru consecvent părea a fi faptul că de fiecare dată România ieşea rău; chiar şi comparaţiile cu Bulgaria sînt invocate doar atunci cînd ne sînt defavorabile. Nimic nou sau surprinzător nici aici, căci aşa şi este, de multe ori şi în multe privinţe: stăm mai rău decît mulţi alţii. Dar rău din ce punct de vedere, înapoiere pe ce vector de „dezvoltare"? Impresia este astfel aceea de rău „în general" – ceea ce pare să distileze aceeaşi *vulgata* a excepţionalităţii (în rău) a românilor.

Dacă diferenţa este *relaţională* şi *istorică*, altfelul românesc, astfel întemeiat în comparaţii elective, este *substanţial* şi devine un *dat*. Din acest moment, tot românu' va zîmbi satisfăcut: vezi, am avut dreptate, chiar şi Boia spune că sîntem altfel! Iar receptarea se va muta din istorie în mitologie: altfelitatea românească este un dat care nu poate fi astfel decît *ab origine* şi care constituie *destinul* nostru. Sîntem destul de departe de fireştile „diferenţe şi asemănări dintre naţiuni"...

Un alt registru al comparaţiilor aduce în discuţie calităţile şi defectele românilor. I s-a reproşat, din acest punct de vedere, că a colecţionat doar defecte şi ar fi trebuit să amintească şi ceva calităţi. „Sînt, în principiu, de aceeaşi părere" – răspunde domnul Boia. „Cred că fiecare individ sau comunitate prezintă defecte corespunzătoare calităţilor şi calităţi corespunzătoare defectelor. Am semnalat şi eu în treacăt unele trăsături «pozitive»; nu am insistat asupra lor fiindcă problema de demonstrat era de ce nu merge România." O selecţie a argumentelor a existat deci, în funcţie de ceea ce era de demonstrat prin concluzie. Dar nu asta este problema. De cînd şi de ce s-ar ocupa însă istoria de defecte şi calităţi? Desigur, acest lucru este posibil – şi s-a practicat adesea –, dar ca un soi de metaistorie, de învăţăminte pe care ni le poate oferi istoria spre îndreptarea viitorului. A vorbi însă de bunele şi relele unei naţiuni constituie judecăţi de valoare, nu judecăţi de existenţă cu care operează, prin vocaţia sa, ştiinţa. În sfîrşit, „calităţile şi defectele românilor" aduc aminte de psihologia clasică a poporului. Pe bună dreptate, istoricul Boia declară însă că „nu cred în psihologia poporului român, fiindcă nu cred în general în psihologia popoarelor". Şi argumentează apoi,

impecabil, acest refuz. Şi totuşi, nu numai că se lasă prins în discuţii despre calităţile şi defectele poporului român, dar în jumătate din carte se lansează în ironii reîncălzite despre *apatia* la români, aşa-zisa *imparţialitate*, lipsa de *onoare* şi aşa mai departe, tot atîtea subiecte de psihologie *second-hand* şi de *hateri* blazaţi. Şi nu are dreptate? – veţi întreba, poate. Ba da, dar zău că nu era nevoie de implicarea unui mare istoric pentru a afla şi noi, peste ceva ani, că toată povestea cu brandul „frunză verde" (căreia îi dedică un întreg capitol) a fost o mare prostie bine plătită! Nu poţi să nu te întrebi astfel, la final: care este sensul acestui şir de povestioare?

Ajungem acum la alt punct, deosebit de cele anterioare: *receptarea* eseului, adică spaţiul în care acesta a devenit un fenomen social sui-generis. *Asta nu mai este treaba autorului!* – se poate justifica domnul Boia. Desigur, în principiu, aşa este. Dar un specialist în ale imaginarului de talia domniei sale nu are cum să nu ştie cărui imaginar colectiv i se adresează prin acest soi de *Raport ad usum Delphini despre starea naţiunii* şi ce soi de reacţii publice pot fi aşteptate în consecinţă. Mai ales cînd, prin forma eseistică, se adresează în primul rînd acestui public. *Nu asta am intenţionat!* – mai poate spune domnia sa. Dar, cu un astfel de titlu, a cărui paternitate o apără vehement, cartea invită tocmai la o *astfel* de lectură. Iar prin această lectură previzibilă, eseul domnului Boia nu face altceva decît să confirme şi să potenţeze mitul nimicniciei româneşti. În locul unui „duş rece", cum ne-a obişnuit, domnul Boia oferă brusc un soi de „jacuzzi" de cinci stele tuturor celor care erau deja convinşi de această nimicnicie şi care acum se pot scălda fericiţi în apa sfinţită de istoric.

Ceea ce ridică şi o problemă morală – sau deontologică – delicată: dacă, dincolo de intenţiile explicite, acesta era efectul previzibil, dacă acest efect este acela de învăluire şi nu de dezvăluire a unei mitologii populare pernicioase şi dacă autorul a lăsat, voit sau nu, porţi deschise pentru această lectură mitologică, poate fi el bănuit de „colaboraţionism" cu folclorul urban al excepţionalismului românesc? Altfel spus, este responsabil sau nu savantul Boia de fenomenul Boia pe care l-a declanşat, fără să intenţioneze (vreau să sper…), dar putînd să-l prevadă? Nu m-aş grăbi în nici un caz cu răspunsul, dar întrebarea rămîne, cred, valabilă.

În sfîrşit, nu putem să nu ne întrebăm *cui prodest* – sau, mai pe româneşte, care este *rostul* acestei lucrări care, prin maniera sa eseistică, se adresează practic explicit publicului larg? Pentru cine vrea să cunoască, informaţii şi analize mult mai detaliate există în alte lucrări ale profesorului Boia; şi există deja în multe alte lucrări temeinice de istorie. Şi atunci, la ce bun o argumentare academică şubredă a unei convingeri de masă de nezdruncinat? Nu ştiu – şi în acest punct nici nu mă interesează – intenţiile profesorului Boia, dar *efectul* lucrării sale, acel „fenomen social" invocat la început, este doar unul de îndreptăţire publică a mitului unicităţii (în rău!) a „Românului". Chiar era cazul?…

Muzeul şi identitatea *Ţăranului Român*

„Muzeul vostru este polemic; el pune în scenă o concepţie a muzeologiei ce se cere explicată şi apărată; ceea ce lipseşte cel mai mult sînt dezbaterile în jurul ei” – declara Gérard Althabe în 1997. Antropologul francez, care a petrecut mai mult timp în muzeu şi în România, ştia despre ce vorbeşte: Muzeul Ţăranului Român a fost acuzat, a fost apărat, a fost premiat, dar a fost mai puţin dezbătut – în sensul profund al termenului. Acest lucru este valabil însă în general pentru muzeele etnografice din România care au un *statut neproblematic*, moştenit din zorii întemeierilor naţionale: preoţi ai patrimoniului, muzeografii au o menire pur şi simplu clară şi evidentă, pe care nu le rămîne decît să o ducă la îndeplinire cu abnegaţie. Punerea în scenă a culturii nu este însă niciodată şi nicăieri neproblematică, ea ilustrînd totdeauna o viziune şi slujind o cauză în detrimentul altor viziuni şi cauze – fiind astfel totdeauna (şi) un act de putere. Din această perspectivă, textul de faţă ridică următoarea întrebare: despre ce viziune şi ce cauză este vorba în cazul Muzeului Ţăranului Român şi care este semnificaţia lor în contextul cultural şi politic românesc?

Muzeul Ţăranului Român, un muzeu al autohtonului european?

Trebuie să începem demersul nostru prin a lămuri o posibilă neînţelegere referitoare la însăşi denumirea muzeului: cine este de fapt acest „ţăran român” din titlul muzeului?

„Începem să facem liste de nume pentru noul muzeu” – îşi aduce aminte Irina Nicolau, una dintre principalele colaboratoare ale lui Horia Bernea, în jurnalul său. „Cum să-i spunem? Cum e mai potrivit? Doamne, de ce nu am păstrat hîrtia!? Ştiu precis că Horia le numerotase şi că ajunsesem la vreo douăzeci şi ceva de nume. *Muzeul Ţăranului Român* i-a scăpat lui, dar nu-i plăcea. După cîteva ceasuri, a fost ales tocmai acest nume, care, cel puţin în primii ani, pe mulţi i-a enervat. *Ţăran*? Este peiorativ, pretindeau francezii. *Român*? Este limitativ şi politic incorect, pretindeau alţii. Mai tîrziu ne-a părut şi nouă rău că nu i-am zis Muzeul Ţăranului, pur şi simplu.” Şi continuă: „După un an şi ceva, încă ne mai luptăm să adăugăm numelui un subtitlu – Muzeu naţional de arte şi tradiţii. Renunţăm. Tot răul spre bine: am fi intrat într-o familie de muzee europene cu care nu avem nimic în comun”. Deci al cui este acest muzeu, la cine se referă el de fapt, cine este acest „ţăran român” din titlul său?

Tatonările evocate mai sus ne oferă deja cîteva sugestii: a) păcat că nu s-a rămas la „muzeul ţăranului” şi b) în orice caz, nu face parte din familia muzeelor de „arte şi tradiţii”. La acestea se adaugă referirea la MŢR ca „muzeu naţional de antropologie” şi respingerea frecventă a viziunii „pur” etnografice: „Este normal să existe un muzeu naţional de antropologie” – declară Horia Bernea într-o masă rotundă găzduită de ziarul *Cotidianul* din 18 iunie 1993. „Este cazul ca o ţară ce se mîndreşte atît de mult cu singura civilizaţie care o poate apăra efectiv în ochii Europei (cu toate că şi această

imagine începe să se nuanţeze!), să aibă în capitala ei un muzeu de antropologie, un muzeu naţional care să se ocupe de ce a fost, de ce este acest om tradiţional şi totodată să fie mărturie pentru viitorime. Un reper fundamental pentru oricine va încerca să priceapă şi să înţeleagă această naţie." În timpul aceleiaşi discuţii, Gabriel Liiceanu se întreabă, practic retoric, „dacă, vorbind de antropologie, [Horia Bernea] nu are în vedere în primul rînd salvarea unui tip uman". Răspunsul rămîne unul evident afirmativ: „Numele muzeului [...] luminează cu precizie un nou «obiect», *omul tradiţional*" – explică Irina Nicolau.

Dimensiunea arhetipală

Nu este deci vorba despre un muzeu *etnografic* al speciei particulare *ţăranul român* sau din România, ci, mai cuprinzător, despre un muzeu *antropologic* al genului proxim, *omul tradiţional*. Aşa că trebuie să mergem mai departe şi să întrebăm cine este atunci acest „om tradiţional".

Omul tradiţional este plasat dincolo de diversitatea şi istoricitatea tradiţiilor sale particulare („etnografice"). După cum remarcă Gérard Althabe, modul de aşezare a obiectelor în muzeu „marchează eliminarea din expoziţie a unei dimensiuni ce ţine de *timpul istoric*". Sau, în formularea lui Andrei Pippidi: „Timpul istoriei e străbătut în toate sensurile, fiindcă aici domneşte durata îndelungată a *arhetipurilor*". Acest „om tradiţional" este deci, în tipicitatea tipului său, anistoric. El este totodată o matrice, un „model" al tuturor variaţiunilor şi devenirilor sale. După cum constată tot Andrei Pippidi, „spaţiul pe care-l conturează [muzeul, *n.n.*] nu e al geografiei, ci al *unităţii primordiale*". „Vom studia satul, omul actual, ţăranul aşa cum este", declară la rîndul său Bernea, „dar vom înţelege ce s-a

întîmplat numai dacă avem bine configurat în Muzeu «*modelul*» – satul tradiţional”. Deschis la prefaceri şi la „timpul prezent”, Muzeul Ţăranului Român ţine să păstreze o ancorare fermă şi permanentă în acest „model” arhetipal, fără de care *sensul* acestei lumi a „ţăranului român” s-ar risipi şi s-ar pierde în *semnificaţiile* ţăranilor de ieri şi de azi.

În această privinţă, viziunea tipologică a „ţăranului român” reiterează – mai exact o reconstruieşte – pe cea dominantă în perioada interbelică, pe care antropologia de astăzi ar numi-o „esenţialistă”, şi pe care Henri Stahl o critica în *Eseurile* sale din 1983 sub denumirea de „idealism teologic”. Există astfel evidente analogii între această idee de „tip” şi cea de „matrice stilistică” a lui Lucian Blaga, iar „modelul satului tradiţional” nu este departe formal de „satul-idee” al aceluiaşi Blaga. Mai aproape şi în filiaţie directă, această viziune se înscrie în continuitatea modului în care Ernest Bernea (tatăl lui Horia şi eminent etnolog din Şcoala Sociologică de la Bucureşti a lui Dimitrie Gusti) a imaginat „cunoaşterea mecanismului de gîndire a ţăranului din comunităţile rurale tradiţionale”, vizînd identificarea „cadrelor fundamentale ale gîndirii tradiţionale populare româneşti”, respectiv reprezentările timpului, spaţiului şi cauzalităţii la ţăranul român. Nu este de mirare că muzeul este perceput uneori ca „esenţialist”, dacă nu chiar de-a dreptul „fundamentalist”.

Dimensiunea europeană

Nu este vorba însă despre o revenire la „muzeografia tradiţională”, la etnografismul naţional – şi naţionalist – al „culturii populare” din perioada de formare şi consolidare a naţiunii române. „Nu vrem să adăugăm încă o variantă la

galeria de caricaturi care, din secolul al XVIII-lea, a produs aproape la fiecare cincizeci de ani una sau două imagini diferite ale ţăranului român” – ţine să precizeze Irina Nicolau într-un dialog cu Gérard Althabe, care, la rândul său, afirmă: „Expoziţia este adesea obiectul unei neînţelegeri; unii văd în această articulare dintre lumea ţărănească tradiţională şi creştinismul ortodox evocarea nostalgică a unui univers dispărut, care poate nici nu a existat vreodată; aceştia presimt deriva către expresia unei identităţi naţionale care se închide în jurul unei specificităţi ce o separă de altele. Este vorba, în acest caz, despre o lectură de-a gata, care traduce refuzul efortului de a pătrunde în expoziţie, mai exact, în sensul pe care aceasta îl poartă în ea însăşi”.

Există deci o diferenţă notabilă: „tipul uman” al „omului tradiţional” în şi prin care este privit „ţăranul român” iese din cadrele „apriorismului românesc”, depăşeşte frontierele naţionalului, fără a deveni însă cîtuşi de puţin străin acestuia. „Omul tradiţional” este conceput ca fiind „adevăratul” om european: „Omul «european» a existat cu adevărat prin ţăran. Muzeul nostru va fi o privire integratoare asupra omului european” – declară programatic Irina Nicolau, fiind de fapt, în această privinţă, ecoul convingerilor profunde ale lui Horia Bernea. „Cred că cel mai uşor se poate uni Europa pe temeiurile omului tradiţional” – susţine acesta în dialogul publicat în *Cotidianul*. „Mi se pare mult mai apropiat de un ţăran de aici, în ceea ce este profund uman şi profund civilizaţiei sale, unul din Spania sau din sudul Franţei decît burghezul sau orăşeanul de la 1800, care era mult mai tributar unor habitusuri şi unor concepţii de viaţă locale. Asta e sigur.” Iar Gabriel Liiceanu consideră, în dialogul amintit, că de fapt este vorba despre

„universalitatea de tip uman pe care o reprezintă ţăranul”. Dincolo de aceste extensii, referinţa de bază pentru Horia Bernea pare a fi însă, într-un mod profund, cea europeană.

Se conturează astfel întregul paradox al MŢR: ca muzeu al *ţăranului român*, el este un muzeu al ţăranului autentic; ca atare, el este de fapt un muzeu al *omului tradiţional*, şi anume al omului tradiţional autentic, adică *autohtonul european* – ceilalţi „oameni tradiţionali”, de aiurea, necontînd de fapt: echivalenţa implicită, dar frecventă dintre omul tradiţional din Europa şi omul tradiţional ca „tip uman” este edificatoare în acest sens. Fiind un muzeu al ţăranului român autentic, MŢR se defineşte astfel, în mod paradoxal, ca un muzeu al eternului autohton european! Naţionalismul este sublimat astfel în eurocentrism, iar particularismul etnografic este transgresat, fără a ajunge însă la universalism.

Dimensiunea creştină

Există o raţiune fundamentală pentru această circumscriere geografică: „omul tradiţional” este un „om creştin”. Mai exact, este „adevăratul” creştin, cel dinainte de marea schismă: este vorba despre o „spiritualitate foarte bine circumscrisă, pentru că este cea de dinaintea schismei” – explică Bernea în dialogul amintit. „Unitatea Europei trebuie căutată îndărăt”, şi anume în acest trecut îndepărtat, cînd „eram uniţi”, continuă acesta. „Atunci nu-i vorba despre muzeul unui tip uman care are drept axă a vieţii lui credinţa?” – se întreabă, din nou pe jumătate retoric, Gabriel Liiceanu. „Sigur!” – îi răspunde, fără să ezite, Andrei Pleşu. Cu precizarea că nu este vorba despre credinţă în general, ci despre creştinism. Adevăratul creştinism…

Ne putem întreba acum: ce are comun ţăranul român de astăzi cu autohtonul european preschismatic? Empiric, nu prea multe! Pentru Bernea, ceea ce îi leagă, numitorul lor comun, este acest „om tradiţional”, care ne apare astfel mai clar în calitatea sa de construcţie ideatică. Acesta nu este un tip social sau etnic, nu este ţăranul român sau cel din Spania sau din sudul Franţei, cum pretinde Bernea. De fapt, pe Bernea nici nu-l interesează cum au trăit ţăranii din Spania sau din sudul Franţei sau cum trăiesc în prezent ţăranii din Maramureş, să spunem. Muzeul Ţăranului Român nu expune nici un fel de ţărani! „Omul tradiţional” este un soi de ideal tip, nu unul epistemologic însă, ci axiologic: este tipul ideal, este Omul autentic.

Dimensiunea patriotică

Autenticitatea ţăranului român se întîlneşte deci cu europeanul autentic, viziunea europeană grefîndu-se astfel fără contorsiuni pe patriotismul naţional. „Cine nu crede în virtuţile acestui neam, în ce are el mai bun ascuns sub crusta mizerabilă a josniciei şi aculturaţiei, în posibilitatea de a scoate la iveală aceste virtuţi şi a le face evidente nu are ce căuta aici” – declara, la un moment dat, Horia Bernea. Nu există nici un strop de emfază patriotardă în această sentinţă şi altele similare, ci doar un sentiment încrezător de „dragoste de neam” dintr-o specie uitată, dar nu dispărută. Acest „patriotism” are însă rădăcini mult mai adînci decît profunzimile sentimentului. Ele se găsesc în cele spuse mai sus şi ar putea fi trasate astfel: viitorul Europei (deci al nostru, al tuturor!) ţine de regăsirea unităţii sale spirituale; aceasta poate fi aflată în trecutul „omului tradiţional”, în ipostaza sa

„locală” şi specifică de „om creştin”, aşa cum a existat el pe tot cuprinsul continentului înainte de marea schismă; „ţăranul român”, în dimensiunea sa de „tip uman”, este mai aproape – tocmai prin întîrzierile sale istorice – de acest fond spiritual comun, atît de creştinismul originar (prin ortodoxia sa, implicit sau explicit continuatoare a „adevăratului creştinism”), cît şi de tradiţie, prin perpetuarea, fie şi fragmentară, a unei spiritualităţi specifice sau măcar prin disponibilitatea încă mare a unor creaţii ale sale, ce pot depune mărturie despre această spiritualitate: „Omul tradiţional de aici este poate cel mai interesant, pentru că este la confluenţă pe o multitudine de straturi istorice, aproape de negăsit în altă parte într-o măsură atît de mare” – susţine Bernea în dialogul din *Cotidianul*.

La aceeaşi masă rotundă de la *Cotidianul*, părintele Coman se făcea purtătorul de cuvînt al unei alte interpretări: „Eu, ca preot şi teolog, am reflectat la prezenţa unui muzeu al ţăranului şi, mai ales, la ceea ce reprezintă ţăranul în ipostasul în care este adus aici. Îl văd ca pe o provocare pozitivă adresată spre lumea oraşului, în general, şi spre lumea culturală, în special. Aş propune, în această direcţie, o paralelă între ceea ce reprezintă spiritualitatea satului şi ceea ce reprezintă spiritualitatea noastră de astăzi – pe care o blamaţi, într-un fel. Ar fi de discutat în termenii întîlnirii şi ai dialogului dintre autentic-adevărat şi rătăcire-falsitate. […] Imaginea lumii cum ne apare aici în muzeu este aceea pe care o propune teologia ortodoxă. Dacă vreţi, în tensiune cu teologia occidentală, care a produs o civilizaţie ce ne ameninţă […]. Eu cred însă în spiritualitatea ţărănească aşa cum este prezentată aici. […] Acest muzeu al ţăranului ne propune o viaţă centrată în Hristos

aşa cum îl percepe spiritul ortodox, şi nu altfel”. „Ideologii”, interni sau externi, ai muzeului nu au dezvoltat vreodată, după ştiinţa mea, un astfel de discurs bazat pe opoziţia dintre adevăr şi rătăcire, cu ortodoxia ca fiind singura cale a autenticului; dar nici nu au respins-o vreodată public…

Ce muzeu pentru Omul tradiţional?

În această viziune schiţată pînă acum, „ţăranul român” nu este nici şovin, nici habotnic – deşi poate deveni oricînd… Prin vocaţie, el este însă „ţăranul autentic”, adică, de fapt, omul tradiţional originar al Europei. Cum poate fi pus însă acesta în scenă, mai ales folosind expresiile particulare şi conotate ale ţăranului român?

O întemeiere religioasă: muzeografia „mărturisitoare”

Interesul pentru „omul tradiţional” începe prin a extrage „ţăranul” din contextul său etnografic particular. Ceea ce şochează astfel de la început în expunerile muzeului, comparativ cu restul muzeelor etnografice din România, este „*refuzul explicit al «iluziei realiste»* – dominantă în orice altă expoziţie etnografică tradiţională –, iluzie realistă constînd în exploatarea la maximum a obiectului în funcţia sa de martor” – rezumă Althabe. De martor al unui „univers social sau profesional” în care orice muzeu de societate intenţionează să-şi introducă vizitatorii. Nu despre o „restauraţie” a etnografiei naţionale precomuniste este deci vorba în cazul lui Bernea, ci despre o reală „instauraţie”.

Pe ce se întemeiază însă un astfel de act „revoluţionar”? Dacă „iluzia realistă” proprie muzeelor etnografice este refuzată, care este atunci abordarea pe care se va întemeia discursul muzeal?

Horia Bernea o spunea explicit şi o repeta ori de cîte ori avea ocazia: „Mărturisim o realitate inclusă în spiritualitatea răsăriteană”. Mai exact, este vorba despre experienţa iconoclastă şi sensul profund pe care îl capătă în această experienţă interdicţia creştină de „a-ţi face chip cioplit”. „Fraţii catolici sau de alte confesiuni sau cei din alte religii trebuie să ştie că, după marea criză iconoclastă, Ortodoxia a devenit extrem de atentă cu privire la «imagini»” – reaminteşte Bernea. În această viziune, „imaginea nu reprezintă, ci prezintă Cristul sau îngerul”, Bernea evocînd „teama sfinţilor părinţi ai bisericii în faţa formulărilor prea stricte, neîncrederea în faţa formalizărilor excesive”. Din această „teamă” s-a născut icoana bizantină, cu tot universul său aparte de sensuri.

Acest temei creştin-ortodox este transfigurat în viziune muzeologică, Bernea folosind adesea sintagme precum „muzeografie creştină” sau „muzeologie ortodoxă”. Mai precis, el militează pentru o „muzeografie apofatică, «negativă» în sens mistic creştin [...], care defineşte prin excludere, care circumscrie sensul prin excludere, nu prin afirmare explicită şi inevitabil mutilantă”. Sau, în cu totul alt limbaj, această teamă a sfinţilor părinţi este tradusă ca „exces de formalizare care diminuează cantitatea de informaţie”. Rezultă astfel principiul unei muzeografii care să fie „o tatonare a neştiutului”, „un experiment în stare de permanent început”, care implică o „asumare a hazardului”, fiind astfel un muzeu permanent „deschis” şi „viu”: ceea ce Bernea numeşte o *muzeografie*

mărturisitoare. Nu una afirmativă – şi cu atît mai puţin pozitivist-explicativă –, ci un demers pe marginea „neştiutului”, care mai degrabă „pune probleme” decît să sugereze sau să indice răspunsuri.

Din acest punct de vedere, genul de cunoaştere pe care îl propune muzeografia lui Bernea se apropie foarte mult de ceea ce Lucian Blaga formula în 1943 ca „gîndire luciferică”, opusă „gîndirii paradiziace”. „Linia de demarcaţie dintre cele două feluri de cunoaştere” are ca punct de pornire „însăşi ideea problematicului”: „A pune o problemă, în raza de acţiune a cunoaşterii luciferice, înseamnă a provoca criza luciferică în «obiect», adică a deschide un mister”. „Fenomenul central al cunoaşterii paradiziace este *determinarea obiectului* [...] sau acumularea de concepte adecvate asupra faptului intuit, gîndit sau imaginat. Fenomenul central al cunoaşterii luciferice e cu totul altceva: *criza obiectului* şi diversele acte consecutive.” Spre deosebire de „gîndirea paradiziacă” (ce poate fi identificată, *grosso modo*, cu ceea ce înţelegem în general prin cunoaştere, cel puţin de la Kant încoace, sugerează Blaga), gîndirea luciferică nu este îndreptată spre epuizarea „misterului”, ci spre potenţarea acestuia; nu spre ceea ce Blaga numeşte „plus-cunoaştere”, ci, aparent paradoxal pentru o minte pozitivistă, spre „minus-cunoaştere”: „În general, orice material cognitiv, privit din perspectiva cunoaşterii luciferice, devine latura arătată a unui mister în esenţă ascuns”.

Un muzeu „pune probleme” – afirmă Bernea la rîndul său. El presupune „o acţiune ce depăşeşte cu mult limita fizică a obiectului expus”. „Mărturisirea” despre care vorbeşte Bernea nu *ex-pune* obiectul pentru a media o „determinare” a acestuia în mintea vizitatorului, ci, într-un fel, îl ascunde *vederii* pentru

a-l deschide *privirii*, îl arată ca „duh”, cum îi plăcea acestuia să spună – şi astfel, am putea spune la rîndul nostru, ca „mister”. Dar mister care poartă tot timpul în el mărturia unui sens profund, a unui rost. Ceea ce la Blaga era „teorie a cunoaşterii”, la Bernea pare a fi o *estetică mistică*.

„Muzeografia mărturisitoare” a lui Bernea mai are un al doilea temei, complementar, în spiritualitatea ortodoxă: *organicul*. Trebuie să ţinem cont – precizează acesta – de „importanţa pe care Ortodoxia o acordă organicului, organicităţii”. „Ortodoxia”, precizează Bernea, respinge o trăire nefixată în suportul concret [...], o trăire care nu «mîntuieşte», care nu transfigurează inclusiv materia. Care e, în fond, rezultatul Întrupării? Şi în ce constă cinstirea şi slăvirea Întrupării, dacă nu în descoperirea Duhului care animă şi transfigurează obiectul?”. Din nou această dimensiune, devenită credinţă muzeografică, se înscrie într-o lungă tradiţie a gîndirii române moderne, de la Eminescu la Mircea Eliade.

Din acest cult ortodox al organicităţii rezultă, pentru discursul muzeografic, „o anumită imediateţe”, o „materialitate pregnantă”, credinţa că „e bine să avem un contact cît mai puţin mediat cu obiectul”. Strict estetic vorbind, aceasta revine la plasticitate, la o grijă sistematic întreţinută pentru materii şi texturi, la provocări tactile, cele mai i-mediate dintre toate. Discursul muzeografic este astfel unul profund obiectual şi vizual, exponatele nefiind învăluite în vorbe, între obiecte şi vizitatori neintervenind cuvintele.

La intersecţia acestor „principii” (chiar dacă Bernea refuza cu îndărătnicie să vorbească despre principii în activitatea sa de director al muzeului) se află „soluţia” centrală a muzeului: „Am pus în centrul muzeului «icoana ţăranului»” – afirmă

Bernea în repetate rînduri. „Ţăranul român nu este aici «idol», nu este idolatrizat. Aici ne întîlnim cu icoana lui” – subliniază Andrei Pleşu, la rîndul său, în dialogul din *Cotidianul. Icoană*, în sensul său profund şi complex ortodox, devine precept estetic. Obiectele nu sînt „reprezentări” ale unei „lumi sociale sau profesionale”, ci „prezentări” (*prezenţe*) ale unui „duh” despre care depun „mărturie” dincolo de „limitele fizice” ale lor.

O practică postmodernă? Muzeografia experimentală

„Muzeografia mărturisitoare” (creştin-ortodoxă, apofatică, mistică etc.) prezentată mai sus reprezintă mai degrabă registrul principiilor, al întemeierii esteticului în religie. Faţa „profană”, ca să spun aşa, de lucru, a acestei viziuni muzeologice se prezintă ca o „muzeografie experimentală” – sintagmă folosită aproape în egală măsură de Horia Bernea şi colaboratorii săi. Dar, după cum remarcă Andrei Pleşu în dialogul din *Cotidianul*, „«experimentul» e unul dintre conceptele-cheie ale modernităţii, însă aici capătă un sens mai curînd ciudat. De obicei, experimentezi *ceva nou*, aici se experimentează *ceva vechi*”. *Apofaticul* din mistica creştină devine orizontul liberei creaţii, al unei „muzeografii pîlpîitoare”, cum îi mai plăcea lui Bernea să spună, care aproximează neîncetat ex-punerea şi care este, în ultimă instanţă, joc. Joc, dar nu joacă, după cum vom vedea…

„Această expoziţie se construieşte prin mişcarea următoare – constată Gérard Althabe: obiectele etnografice sînt detaşate de universul social şi simbolic (ţăranul tradiţional) în care au fost produse şi utilizate; autorii nu se servesc de ele ca martori ai acestui univers; le eliberează de încărcătura originii lor şi le regrupează în compoziţii estetice; această mişcare face din

expoziţie o «operă de artă». Asistăm astfel la *transmutarea* acestor obiecte extrase din depozitele muzeale.”

„Un muzeu”, susţine Bernea la rîndul său, „poate, şi credem că trebuie, să fie un act de *creaţie* care să transmită mai mult decît simpla însumare a exponatelor”. Muzeul trebuie să fie „un spaţiu care nu lasă obiectul să vegeteze”, opus convingerii răspîndite că este „ştiinţific şi corect” să lase lucrurile să existe. Este sugestiv, în acest sens, cît de des foloseşte Bernea comparaţii din domeniul muzicalului pentru a vorbi despre ceea ce vrea să ofere vederii vizitatorilor săi: vorbeşte despre „teme ce ar putea trăi într-un astfel de spaţiu «cîntate» de obiecte ascunse în depozit”, a „asemănat un ansamblu din muzeu cu o «cîntare»” şi, bineînţeles, a considerat tot timpul că „e nevoie de «ureche» bună pentru a auzi ce vorbeşte obiectul”. Bernea trata obiectele ca pe sunete muzicale, pentru a prelua comparaţia, fiecare cu sonoritatea sa proprie, dar supuse dimpreună imaginaţiei creatoare pentru a crea o sim-fonie. Altfel spus, aşa cum sunetele gamei sînt puse în nenumărate şi variate relaţii pentru a alcătui muzica, tot astfel sînt aşezate în *relaţie* obiectele colecţiilor muzeului pentru a da naştere expoziţiilor. Aici intervine şi principala deosebire faţă de muzeele „clasice”: „Obiectele puse într-un muzeu al satului, oricare de pe lumea asta, sînt puse în situaţia lor reală. Se încearcă reconstituirea, amplasarea şi relaţionarea lor cît mai aproape de realitate. Este un act mimetic, este o dioramă. [...] Iar noi îl punem într-un nou context. Cum facem noi ca acest obiect să redevină activ? Nu în situaţia lui originară, cum încearcă Muzeul Satului sau orice alt muzeu. Deci îl punem în raporturi noi, îl provocăm să spună ceea ce altfel nu spune, pentru că el este un obiect mort la ora asta. Şi atunci, de aici vin

toate aceste încercări, tot acest compendiu de moduri de prezentare care ar putea constitui un studiu pentru un muzeu al viitorului”.

Această „arătare” a obiectelor în muzeu, care era concepută ca o „operaţiune de vrajă, de fermecare”, trebuia să provoace „privirea” vizitatorului, adevărata privire care pătrunde dincolo de „limita fizică a obiectului expus”. Prin aceasta – spune Bernea – „vizitatorul este obligat să asimileze, de multe ori subliminal, adevăruri profunde la care în mod obişnuit nu avea acces”. Adevăruri pe care autorii expoziţiei nu le pun în scenă sau în valoare (poate pentru că uneori nu le ştiu nici ei…), dar pe care le lasă să transpară. Vizitatorul este invitat astfel să fie părtaş la opera muzeografică, participînd, după dorinţă şi posibilităţi, la mărturia sensului, şi nu rămînînd în relaţia de exterioritate a simplului spectator.

Acest joc permanent, atît al „arătării” de către muzeografi, cît şi al „privirii” de către vizitatori, are cu ce să-i fascineze atît pe unii, cît şi pe ceilalţi. Pentru primii, poate că înseamnă, printre altele, practica de zi cu zi a mitului romantic al geniului – chiar cu riscul ucenicului vrăjitor. Pentru ceilalţi, poate însemna (şi) plăcerea rară a propriei lor libertăţi de interpretare şi înţelegere – chiar cu riscul snobismului. Refuzul de a prelua sau de a crea formule, de a pune în scenă şi explicita adevăruri sobre, principiul în act al „experimentului în stare de permanent început” au cu ce să-i farmece pe toţi.

Acest caracter „deschis” şi sistematic non-apodictic a dus la (relativ) numeroase plasări ale MŢR în contextul postmodernităţii. Unii au văzut chiar analogii cu „gîndirea slabă” a lui Vattimo. Alţii, mai numeroşi, au văzut în sălile muzeului tot atîtea „instalaţii”. Jean Cuisenier, de pildă, un bun

cunoscător atît al României, cît şi al muzeului, lăuda într-un colocviu internaţional postmodernitatea instalaţiilor propuse de Horia Bernea şi colaboratorii săi. Bernea este însă cît se poate de explicit în această privinţă: „Ceea ce am făcut şi vrem să continuăm a face în Muzeul Ţăranului nu are nimic de-a face cu jocul gratuit, cu anumite fenomene de graniţă din lumea contemporană, cum ar fi «instalaţiile». [...] Ceea ce le diferenţiază categoric este elementul *dat*, patrimoniul care e tiranic în «acţiune», dar pe care [...] îl îmblînzim". Într-un dialog cu Irina Nicolau publicat în *Martor*, Bernea îşi nuanţează însă această reticenţă faţă de „instalaţii": „Nu pot să nu recunosc că instalaţia, ca gen, a produs lucruri foarte interesante. Cred că poate avea un viitor în lumea muzeelor". Cîteva pagini mai departe, Bernea precizează însă că „aceasta nu trebuie să devină o tentaţie, un poncif, [...] să rupă digurile în direcţia unui subiectivism aleatoriu". În viziunea sa, muzeul refuză „reţeta, dar nu şi stilul"; mai mult, „urmăreşte *rînduiala*, nu *ordinea*". Refuzul „reţetei" şi al „ordinii" nu este „jocul gratuit" al postmodernităţii, chiar dacă se bazează pe o gratuitate a jocului, a unui joc ce se joacă însă în limitele „date" ale unei viziuni profunde despre lume, ale viziunii „omului tradiţional", a ceea ce în română poartă numele de *rînduială*. Un joc în căutarea indefinită a *sensului* dat, şi nu unul de atribuire liberă de *semnificaţii*. Experimentarea promovată de Bernea ca strategie muzeografică se dovedeşte astfel a fi una liberă doar în limitele unui dat originar: Andrei Pleşu are perfectă dreptate spunînd că aici se experimentează ceva vechi!

Între muzeu de societate şi muzeu de artă sau despre ambiguitatea Omului tradiţional

MŢR nu şi-a dorit deci să (re)devină un muzeu etnografic al ţăranilor din România. Implicit, nu şi-a dorit să fie un „muzeu de societate”, fără a fi însă nici un „muzeu de artă” propriu-zis. Dar ce anume?

Opoziţia este clasică, formulată adesea în termenii unei alternative simple: un muzeu de acest tip ar trebui să prezinte obiectele sale fie ca *artefacte* (ca obiecte de artizanat, am zice noi), în contextul lor etnografic specific (poziţia etnografilor), fie, dimpotrivă, să le prezinte în aşa fel încît să estompeze particularităţile lor culturale (lipsa indicaţiilor despre apartenenţa, funcţiile sau semnificaţiile obiectelor), pentru a desprinde şi a pune în lumină calităţile lor estetice de *obiecte de artă*.

Pentru a putea evalua poziţia MŢR în această privinţă, să pornim de la un exemplu: o însumare de farfurii de ceramică, de vechimi, mărimi şi stiluri diferite (dintre care unele nu chiar foarte „patrimoniale”...), fără nici o indicaţie asupra provenienţei sau denumirii lor, alcătuiesc, înşirate pe un imens perete, un „tablou” în sine. Elementele acestuia pot fi oricînd înlocuite cu alte farfurii de ceramică, fără ca această compoziţie să sufere vreo modificare de sens sau valoare. Mai mult decît atît: această compoziţie-poem pare a fi şi un permanent îndemn adresat vizitatorului: joacă-te cu mine, creează, din priviri, propriile tale compoziţii!

Echivalent al sălilor de ceramică din orice muzeu etnografic obişnuit, această „compoziţie” pune următoarea problemă centrală: farfuriile de ceramică de pe perete sînt prezentate ca artă sau ca artizanat, sînt puse în scenă ca obiecte de artă sau ca obiecte etnografice? Răspunsul pare să fie unul ambiguu: nici, nici. Scoase din contextul lor etnografic, lipsite de orice

referinţă geografică, istorică, tipologică etc., farfuriilor cu pricina li se refuză într-un mod aproape explicit statutul de obiect etnografic. Pe de altă parte, într-o lucrare din 1991, Kirschenblatt-Gimblett spunea despre obiectele etnografice că, „deşi iniţial multiple, devenind etnografice, multe obiecte devin singulare, şi cu cît devin mai singulare, cu atît sînt mai pregătite pentru a fi reclasificate şi expuse ca artă”. Din această perspectivă, blidele ţărăneşti nu devin însă, în compoziţia artistică a lui Bernea, nici o ordonare de singularităţi – o farfurie de Horezu şi una de Corund, de pildă –, ci îşi păstrează caracterul de multiplu şi de anonimat: se evită deci şi tratarea lor ca obiecte de artă.

Şi totuşi există o anumită frumuseţe care este urmărită şi pusă în scenă. După cum se exprimă Horia-Roman Patapievici într-un documentar dedicat muzeului şi relatînd convingerile lui Bernea, „fiecare lucru trebuie pus în lumina propriei adecvări. Dacă un obiect a fost făcut pentru a duce mămăliga la gură, destinaţia lui – ceea ce înseamnă *frumuseţea* lui! – ţine de capacitatea lui de a duce mămăliga spre gura celui care mănîncă”. Obiectele sînt ceea ce sînt prin rostul lor, adică „destinaţia” lor originară – iar aceasta constituie statutul lor autentic. Mai departe, acesta constituie „frumuseţea” lor, autenticitatea fiind deci estetică.

Dar cum poţi să stabileşti dacă un obiect este sau nu autentic? Mai mult, autentic în raport cu ce? Acestea ar fi doar primele întrebări pe care nu ar întîrzia să le pună o minte „pozitivistă”. Este ceea ce s-a şi întîmplat într-o ultimă emisiune de televiziune la care a participat Horia Bernea, în care eu şi Speranţa Rădulescu l-am împresurat – delicat, dar consecvent – cu astfel de întrebări-obiecţii. Fără să vrea să ne jignească, într-

o pauză, Bernea a ridicat din umeri şi ne-a spus, vădit agasat: *Dacă mă uit la nişte obiecte, eu ştiu dacă sînt autentice sau nu!* Altfel spus, dacă voi nu „vedeţi" e treaba voastră...

Lucrurile devin mai clare doar din perspectiva unei istorii (europene) a conceptului însuşi de autenticitate. Artistul Bernea o înţelegea în sensul ei romantic, cu care se identifica şi prin care artistul (re)căpăta statutul originar de *Authenticus*: termenul latin (ca şi echivalentul său grec, *autentia)* ţine iniţial de domeniul normativ al dreptului – ne aminteşte Françoise Choay în volumul său *Pentru o antropologie a spaţiului*: „Un «decret autentic» este dat de cel care deţine autoritatea". Din această perspectivă, artistul deţine autoritatea de a decreta autenticitatea, este garantul ei ca relaţie de corespondenţă atît cu adevărul din sine, cît şi cu adevărul Omului autentic. Artistul, în sensul său romantic deplin, devine canonul propriei sale creaţii şi temeiul pe care se va întemeia orice judecată viitoare de autenticitate. Artistul Bernea era deci îndreptăţit să decidă autenticitatea obiectelor, în speţă ale ţăranului, deoarece Ţăranul era în el, iar el era Ţăranul, ambii după chipul şi asemănarea rînduielii create de Dumnezeu. Această autenticitate nu mai are nici o legătură cu autenticitatea oarecum notarială a muzeelor etnografice clasice, care expun obiecte cu *pedigree*, garantîndu-le autenticitatea în sens de identitate/corespondenţă materială cu originalul/originea: această piesă de ceramică este autentic ţărănească deoarece chiar a aparţinut unui ţăran din satul X sau este identică cu ceramica din X. Autenticitatea s-a mutat în interior, în subiectivitatea individului, din *mimesis* a devenit *poesis*: această compoziţie de piese ceramice este autentică întrucît re-creează adevărul spiritual, interior, al Ţăranului, pe care îl re-

găsesc şi în adevărul forului meu interior. Este autentică întrucît este – şi îmi permite să fiu – *true to myself*, nu *true to itself*, ca obiect etnografic. Iar expunerea muzeală a acestei autenticităţi subiective te invită şi pe tine, vizitatorule, să-ţi (re)găseşti adevărul interior. În acest sens se doreşte MŢR un muzeu în acelaşi timp „mărturisitor" (al creatorilor săi) şi „tămăduitor" (al spectatorilor săi). Şi tot în acest sens trebuie înţeleasă şi *icoana* Ţăranului, principial opusă *portretelor* de ţărani ale muzeografiei etnografice.

Ca dovadă a staturii de *Authenticus* şi statutului de *canon* ale creatorului Bernea stă şi toată perioada de după moartea sa şi a Irinei Nicolau. Acolo unde artistul Bernea vorbea despre *jamsation*, despre „experimentare" etc., s-a (re)instaurat *mimesis*-ul, *poesis* s-a crispat, iar autenticitatea a redevenit una anxios notarială, de conservare a „expunerii Bernea". S-a încercat, timid, o restauraţie, dar mai ales s-a suspectat de profanare orice iniţiativă, percepută, *a priori*, ca atentat la autenticitatea muzeului.

Revenind însă la „muzeul Bernea", această viziune conservator-romantică poate fi încadrată în categoria „muzeelor de artă"?

Kirschenblatt-Gimblett propune şi o altă dihotomie, mai nuanţată: aceea dintre abordări „*in situ*" şi abordări „în context". „Noţiunea *in situ* implică metonimie şi *mimesis*: obiectul este un trecut care se află într-o relaţie de contiguitate cu un întreg absent, care poate să fie sau nu recreat." Ca abordare, muzeografia *in situ* nu se referă deci neapărat la eco-muzee sau muzee în aer liber de genul Skansen (sau Muzeul Satului de la noi), ci la practica sistematică a metonimiei şi *mimesisului*, la orice scară ar fi acestea. Ambiţia este deci de a

crea o reprezentare cît mai „conformă cu realitatea” a ansamblului de provenienţă a obiectelor expuse. Este MŢR un astfel de muzeu *in situ*? Evident că nu, practica sa preferată ţinînd mai degrabă de *poesis* decît de *mimesis*. Este vorba atunci despre o abordare „în context” (prin aceasta înţelegîndu-se ordonarea obiectelor după un sistem de referinţă imaginat de curator, din acest punct de vedere existînd „atîtea contexte pentru un obiect cîte strategii interpretative pot fi” – după cum ne avertizează acelaşi Kirschenblatt-Gimblett)? Într-un fel, da, dar numai într-un fel, căci acest „context” propus de Bernea – precum „Ferestre”, să zicem – nu este un cadru de referinţă teoretic elaborat, explicit şi explicitat, ci rămîne o referinţă deschisă, pe care vizitatorul trebuie să o descopere, eventual să o creeze.

Punerea în scenă a unei culturi oscilează întotdeauna între *exotizare* şi *asimilare* – consideră Ivan Karp într-o lucrare de muzeografie din 1991: „Numesc exotizare o strategie expoziţională în care predomină diferenţele şi asimilativă – una care scoate în evidenţă asemănările”. În care categorie s-ar înscrie muzeografia MŢR? Este greu de spus. Într-o anumită măsură, cîte puţin din fiecare: există o intenţie asimilativă, în condiţiile în care se vizează ceea este comun şi propriu „omului tradiţional” dincolo de particularităţile sale în timp şi spaţiu, şi există şi o distanţă exotizantă, în condiţiile în care este expusă o lume diferită de a noastră, poate chiar pierdută pentru noi – dar pe care sîntem invitaţi insistent să o regăsim! Însă ambele dimensiuni se dizolvă de fapt în ambivalenţa alterităţii şi identităţii „omului tradiţional” şi în intenţia de firesc a expunerii. Nici această alternativă nu pare a ne ajuta deci prea

mult pentru a plasa viziunea lui Bernea la locul său potrivit în lumea muzeelor.

Nu putem să nu ne întrebăm atunci de ce pare a aluneca MŢR pe lîngă toate aceste clasificări şi definiţii; de ce este atît de greu să plasăm acest „om tradiţional" printre personajele eponime ale muzeelor? Poate deoarece „omul tradiţional", aşa cum îl imaginează Bernea, nu există în fapt, iar MŢR nu este de fapt un muzeu! Edificiul lui Bernea nu reproduce vreo lume socială şi nici măcar nu o evocă în vreun fel, ci doar invocă o lume ideală, în care crede şi pe care o iubeşte. Muzeul nu expune omul tradiţional, ci produce gesturi tradiţionale, nu se referă la rînduială din afara acesteia, ci o re-face din interior. Autenticitatea nu vizează atît exponatele, cît expunerea însăşi, muzeul existînd mai degrabă prin gesturile creatorilor, gesturi care „experimentează ceva vechi", care rînduiesc liber obiectele, dar în limitele celor rînduite, ale rînduielii înseşi. După cum remarca mai demult, în 1987, Gérard Lenclud, „totul se petrece ca şi cum «tradiţia» nu s-ar afla în idei, ci direct în practici, ca şi cum aceasta ar fi mai puţin un sistem de gîndire, cît moduri de a face".

Bernea ar fi trebuit să mărturisească, probabil, parafrazîndu-l pe Flaubert: *l'homme traditionnel, c'est moi!*...

Politica autenticităţii: un „muzeu tămăduitor"

Nu este astfel de mirare că MŢR este greu de plasat în alternativa „muzeu de societate" *versus* „muzeu de artă". Deşi se foloseşte de ambele dimensiuni, MŢR nu pune în scenă nici *adevărul* muzeelor etnografice, nici *frumosul* muzeelor de artă, ci, într-un fel, *binele*. Este grăitor, în acest sens, faptul că

Andrei Pleşu încheie filmul dedicat MŢR mărturisind că, pentru el, intrarea în MŢR îi evocă de fiecare dată întruparea legilor cetăţii din dialogul lui Platon. Ceea ce invocă muzeul este astfel, în ultimă instanţă, *Omul autentic*, adică semnificaţia profundă şi nevăzută atribuită „omului tradiţional": nu autentic în conformitate cu realitatea ţărănească, ci însăşi autenticitatea inaugurală a tipului uman al Ţăranului. Această semnificaţie exprimă dimensiunea mesianică ascunsă a muzeului, căci autenticitatea nu mai este aici doar conformitate cu un trecut, ci mai ales pildă pentru un viitor. Ea este de fapt aceea care a trezit admiraţiile şi adversităţile de care a fost înconjurat muzeul încă de la înfiinţare şi nu putem înţelege statutul său în societatea românească fără a ne referi în detaliu la această dimensiune.

Întrebat cu tîlc de Gabriel Liiceanu dacă „Muzeul Ţăranului Român e [...] un gest doar al memoriei sau este şi un gest de combativitate", „un gest polemic către prezent", Bernea recunoaşte: „Este, de ce să nu recunosc că este. Cînd văd în ce hal am ajuns, sigur că da!". Nu este deci întîmplător că muzeul a fost perceput şi prezentat foarte adesea, atît de creatorii săi, cît şi de numeroşii săi admiratori, ca o „renaştere". Şi nimeni nu se referea doar la aceea strictă a vechiului *Muzeu de la Şosea*: „Într-o lume secularizată şi materializată, dar care are nevoie mai mult ca oricînd de o *renaştere*" – precizează Horia Bernea la deschiderea muzeului. La rîndul său, Irina Nicolau este cît se poate de explicită: „După părerea mea, societatea românească la acest sfîrşit de secol are nevoie de un muzeu tămăduitor, care să se ocupe de prezentul său bolnav".

De ce boală suferă însă această societate actuală?

Aceste rele de care trebuia să ne vindece muzeul vizau în primul rînd tarele comunismului – ceea ce este de înţeles. Muzeul Ţăranului Român se instalase, la foarte scurt timp după căderea comunismului, în clădirea care, timp de cîteva decenii, fusese scena noii identităţi naţionale: Partidul Comunist, care îşi expunea în sălile Muzeului de la Şosea propria genealogie. Graba cu care a fost „retrocedat" Muzeul de la Şosea se voia astfel şi o reparaţie istorică în faţa uzurpării comuniste. Horia Bernea a ales însă „calea creştină": „Am considerat că e bine să inaugurăm saloanele de muzeu în noul muzeu «al ţăranului» cu o expunere senină, amplă ca mesaj şi echilibrată ca stil. După două decenii de enorme distrugeri cauzate ţărănimii de comunism, ar fi părut necesară o expunere «politică» şi dură, un bilanţ al ororilor petrecute cu satul românesc. Nu am luat acest drum, justificat, dar plin de verdicte, un drum presărat de tensiuni şi adversităţi. Nu era nici foarte creştinesc răspunsul în chip de răzbunare al noului muzeu! Am fi început noua viaţă printr-un semn trist şi sub lumina neagră a răzbunării".

„Prezentul bolnav" nu se rezumă deci la moştenirea comunistă, „exorcizată" elegant şi „creştineşte". El pare a-şi avea originea mult mai departe în timp, chiar în Revoluţia Franceză: oarecum similar cu România invadată de comunism, „Franţa nu şi-a revenit niciodată după «epurările» revoluţiei" – afirmă Bernea şi Nicolau într-un articol din *Dilema Veche* scris „la patru mîini". „I-a fost distrusă cea mai mare parte a nobleţei şi demnităţii în favoarea omului-masă al lui Ortega, a fost distrusă o parte din seva ce ferea de uscăciune spiritul francez." Laicitatea, devenită ateism ştiinţific odată cu comunismul, îşi are şi ea originea în acele vremuri timpurii ale modernităţii. Răul este deci mult mai profund, pentru Horia Bernea şi mare

parte a admiratorilor săi competenţi numele său fiind pur şi simplu *modernitatea*. Acesteia şi „omului-masă” produs de ea li se opune *Omul autentic*.

Bineînţeles, Bernea nu era un ideolog, iar muzeul imaginat de el nu este un act politic explicit. El este însă o ideologie în act, care şi-a exercitat şi îşi exercită încă influenţa în societatea românească şi care nu poate fi înţeleasă decît dacă este repusă în contextul din care a izvorît: o critică sinceră şi profundă a modernităţii tîrzii.

Ce reproşează şi ce opune deci Bernea modernităţii?

În acest sens, un indiciu foarte important ni-l oferă el însuşi atunci cînd afirmă că muzeul „urmăreşte *rînduiala*, nu *ordinea*”. Or, spre deosebire de „ordine”, care este o creaţie umană, „rînduiala” este dată, este ordinea cosmică prealabilă omului şi independentă de acesta. „Omul tradiţional” ar fi deci locuitorul acestei lumi a rînduielii.

În dialogul găzduit de *Cotidianul*, Andrei Pleşu adaugă, la rîndul său, ceva esenţial: „Specificul acestui tip de lume este tocmai că ea nu-şi are temeiul în ea însăşi. Ea este integral organizată prin raportare la un temei care, fără a-i fi exterior în sens spaţial, este distinct de ea şi are o funcţie iradiantă şi ordonatoare. E o lume care nu îşi este suficientă, nu este o lume centrată asupra ei înseşi, centripetă şi egolatră. Este o lume care acceptă să trăiască într-o foarte coerentă şi senină *dependenţă* faţă de un principiu superior care-i este premisa”.

Din această perspectivă, „lumile moderne” sînt rezultatul acestei mari treceri de la dependenţa de rînduiala cosmocentrică şi heteronomie spre asumarea antropocentrică şi „egolatră” a autonomiei Omului. Rezultă atunci că, prin opoziţie, lumea „omului tradiţional” este lumea premodernă a

heteronomiei şi obiceiului? Nu – şi aceasta este sursa unor mari şi numeroase confuzii: aceasta este lumea *societăţilor cutumiare*! Tradiţia – şi, odată cu ea, „omul tradiţional” – este o invenţie a modernităţii, mai exact, o variantă a acesteia. Ţăranul, tocmai dacă şi în măsura în care este „autentic”, nu este „tradiţional”, ci pur şi simplu ţăran, membru al unei societăţi ţărăneşti cutumiare. Tradiţia atribuită lumii ţărăneşti este o construcţie compensatorie a lumilor moderne ca răspuns la dispariţia lumilor cutumiare şi pierderea „dependenţei” practicate de acestea. După cum precizează Hobsbawm de la începutul cărţii sale dedicate inventării tradiţiilor, „în acest sens, «tradiţia» trebuie distinsă net de «obicei», care domină aşa-numitele societăţi «tradiţionale»”. Tradiţia este o selecţie şi, în acelaşi timp, rezultatul acesteia, operînd dinspre prezent asupra trecutului pentru a-l transforma în referinţă a prezentului.

Ceea ce se opune modernităţii „bolnave” nu este deci o stare premodernă factuală, în speţă lumea cutumiară a societăţilor ţărăneşti, ci o viziune modernă critică, o modernitate alternativă care are ca temei „omul tradiţional”, re-prezentare iconică a ţăranului lumilor cutumiare. O modernitate căreia i se poate ataşa tipul său propriu de raţionalitate, unul pe care l-am putea numi *prospectiv-retrospectiv*: cu ochii în prezent, dar cu privirea în trecut. În termenii „prietenilor muzeului”, această raţionalitate sui-generis „experimentează cu trecutul” într-un „gest polemic către prezent”, ce vizează „însănătoşirea” acestui prezent. O modernitate critică pentru care s-a găsit şi un nume paradoxal: revoluţie – sau pur şi simplu gîndire – *conservatoare*, care, în afara şi dincolo de sfera partinică, se vrea totdeauna o raţionalitate bine temperată, o „cale de

mijloc” între fixismul cutumiar al raţionalităţii retrospective şi elanurile hazardate ale raţionalităţii prospective: „Între închistarea lipsită de orizont şi patima funestă a modernizării pripite”, argumentează Ioan Stanomir, redînd gîndul lui Virgil Nemoianu despre conservatorism, „conduita amînării aduce în orizontul comportamentului comunităţii prudenţa susceptibilă să ofere răgazul necesar decelării elementelor valide ale moştenirii seculare. Retrospecţia este o scurtătură către inima lumii de azi. Conştiinţa existenţei unui patrimoniu recontextualizează dilemele globalizării *fin de siècle*”.

Manifestările „bolii” identificate în această lume contemporană şi ce se vrea tămăduită printr-o astfel de ideologie conservatoare poartă nume diferite, de la *artificialismul* evocat de Tönnies la *relativismul* condamnat de „prietenii MŢR”. Asupra etiologiei ei pare să domnească însă un (relativ) consens: deriva omului modern in-dependent, desprins de heteronomia ce-l ţinea legat de un „principiu activ” exterior şi superior lui, hrănindu-l astfel cu aceste sensuri superioare şi împărtăşite. Este tema „tradiţiei” şi continuităţii ca opusă „revoluţiei”, centrală în gîndirea conservatoare, în general, şi exprimată în gîndirea conservatoare românească prin tema recurentă a „dezvoltării organice”. Temă în legătură cu care Horia-Roman Patapievici afirmă următoarele: „Este evident că modelul sincronizării prin imitaţie [Lovinescu, *n.n.*] este inferior celui propus de Titu Maiorescu în teoria formelor fără fond”.

Cum se plasează MŢR în acest peisaj ideologic?

Mai întîi, trebuie să facem o departajare clară între conservatorism ca ideologie sau sistem de *gîndire* şi *practica* de conservare a muzeografilor. Ambele întreţin o veneraţie a

trecutului, dar conservarea patrimonială îi rămîne exterioară şi obiectuală, în timp ce gîndirea conservatoare se instalează în interioritatea acestui trecut, pe care îl chestionează. Din acest punct de vedere, chiar şi în interiorul muzeului s-a păstrat în permanenţă o tensiune tacită între „experimentarea cu ceva vechi" şi conservarea *in integrum* a vechiului. Iar pentru muzeografia etnografică naţională, MŢR a rămas o erezie tolerată.

Autenticitatea gestului lui Bernea vizează *norma* vieţii „tradiţionale", şi nu *realitatea* vieţii „cutumiare", adesea confundate de „etnografi". După cum am văzut, expunerea lui Bernea nu apela nici la cunoaşterea empiric-etnografică a „ţăranului", nici la dimensiunea naţională a „românului" – adică exact temeiul legitimităţii etnografiei naţionale şi a muzeografiei aferente acesteia. Nu era însă un corp străin, altceva, un import de antropologie postmodernă, de pildă, şi nu era nici necunoaştere sau lipsă de patriotism. Era tot ce putea fi mai rău: o erezie, născută în şi din perfecta cunoaştere a dogmei! De aceea, perioada imediat următoare morţii lui Bernea (urmată de aceea a Irinei Nicolau) a fost în mod aproape firesc o perioadă de restauraţie, care nu a avut însă (aproape) nimic de-a face cu comunismul şi revanşele acestuia: este vorba despre o anulare a ereziei în sine şi o întoarcere (forţată) a fiului rătăcitor la sînul etnologiei naţionale adevărate şi eterne, care se mai află încă în centrul identităţii naţionale a românilor. Această dorinţă de restauraţie, care continuă şi va mai continua, nu este deci (doar) o problemă de jocuri meschine individuale, de preoţi ai patrimoniului în căutare de putere, ci una fundamental strategică, ce ţine de identitatea naţiunii – şi astfel de legitimitatea apărătorilor acesteia!

Pe de altă parte, intenţionat sau nu, Bernea a oferit o viziune conservatoare a *kalokagathiei*, ca să spunem aşa. Nu o reprezentare fidelă a unei vieţi sociale de aici sau dintotdeauna, ci o prezentare a ceea ce Ioan Stanomir numeşte, în lucrarea sa dedicată conştiinţei conservatoare, „reperele normalităţii tradiţionale”. Nu este de mirare că un grup larg al elitelor intelectuale din România, cu sensibilităţi conservatoare, s-au regăsit cu delicii în „muzeul lui Bernea”, acesta servind chiar ca un fel de prefigurare în act a ceea ce întîrzia să fie o gîndire conservatoare contemporană aşezată. Această gîndire şi poziţia politică asumată au fost prefigurate explicit de Sever Voinescu într-un articol din *Dilema Veche*, care suna, într-un fel, adunarea: „Nu vreau să trec sub tăcere rostul acestui articol […]. Vreau să transmit tuturor celor care împărtăşesc valori conservatoare că sînt mai mulţi decît îşi imaginează şi că România are nevoie de ei, de capacităţile lor şi, mai ales, de simţul lor moral”. Evident, este vorba despre „adevăraţii conservatori”, nu despre cei ai lui Voiculescu, ci despre „oamenii din grupul electoral conservator”, care „au autorii lor favoriţi, precum domnii Baconschi şi Patapievici, şi un proiect politic spre care privesc cu oarecare speranţă”. Ca proiect politic, conservatorismul a eşuat. Ca reper intelectual însă, el domină spaţiul public românesc.

*

Într-o zi, pe cînd eram directorul MŢR, am primit vizita unei curatoare din Statele Unite, care fusese multă vreme directoare a Muzeului Holocaustului. După ce i-am arătat muzeul, ne-am aşezat la o cafea să schimbăm impresii. În final, m-a privit în

ochi şi mi-a spus: *Nu te invidiez! De ce?* – m-am mirat eu. *Dacă schimbi ceva la acest muzeu, te vor omorî ai tăi; dacă nu schimbi nimic, va muri muzeul!* Şi a plecat. Peste cîteva zile am plecat şi eu de la muzeu.

MŢR este o *icoană* a conservatorismului românesc; iar acesta împărtăşeşte, fără să realizeze, dilema muzeului, rezumată de conservatoarea americană…

Narcis şi psihologia poporului

Nu există nici o „psihologie a poporului” – deci nici a poporului român. Cum aşa!? – se vor fi revoltînd unii. Păi, uite-aşa, „poporul” nu este un subiect psihic, deci nu poate fi investigat psihologic. Poporul este o construcţie politică; şi încă una relativ recentă şi destul de capricioasă, cu geometrie variabilă, tocmai pentru că este de sorginte politică.

Nu vă grăbiţi să trageţi de aici concluzia de negaţionism, cum că aş nega în vreun fel existenţa poporului român şi, prin urmare, posibilitatea cunoaşterii sale. Cîtuşi de puţin! Poporul român există pentru simplul motiv că eu exist şi mă consider român – adică *simt* şi *cred* că aparţin poporului român, iar această apartenenţă este *legitimă* şi are *sens* pentru mine. Iar ca mine au mai fost, mai sînt şi vor mai fi încă suficient de mulţi alţi indivizi pentru a forma un popor, adică o „comunitate imaginată”, care se percepe pe sine, în mod legitim (adică acceptat şi de „ceilalţi semnificativi”), ca popor. Iar acest „popor” poate şi trebuie să fie studiat, doar că nu de psihologie, ci de istorie.

De ce de istorie? Pentru că, fiind o construcţie politică, „poporul” a apărut pe scena istoriei la un moment dat, într-un anumit context şi din anumite raţiuni, pentru ca apoi, de-a lungul timpului, să capete diferite înfăţişări şi componenţe, de

la „norodul” lui Tudor Vladimirescu la „poporul muncitor” al comuniştilor şi de la puritatea etnică a legionarilor la cetăţenia democratică postsocialistă. În acest sens, Mircea Vulcănescu vorbea despre „tentaţiile etnice” ale românilor, de la cea romană la cea dacică apoi tracică, trecînd prin bizantină, levantină sau balcanică, dar şi slavă etc. Poporul, în sensul propriu al termenului, este o preocupare perenă, nu un dat etern!

De ce nu de psihologie – respectiv o „psihologie a poporului”? Am spus-o de la început: pentru că psihologia poporului are o mare dificultate, atît teoretică, cît şi metodologică, în a-şi defini obiectul legitim de analiză.

Teoretic, referinţa rămîne, în ultimă instanţă, una tautologic-etnocentrică: poporul este ceea ce toată lumea ştie că este, adică *noi*, *românii*. Afirmaţie consensuală la nivel de opinie, dar care devine problematică imediat ce depăşim acest nivel al simţului comun. Căci trebuie să ne întrebăm: cam de cînd existăm „noi, românii”? Dintotdeauna, de pe vremea tracilor, a dacilor, a romanilor, poate chiar a cumanilor… Psihologia poporului se află astfel în dificultatea de a-şi delimita subiectul în *timp*. „Poporul” are, desigur, o istorie a sa, care ţine de miturile sale de origine, de procesele complexe de autodefinire, de construcţiile adesea conflictuale ale conştiinţei de sine etc. Iar această istorie are continuităţile şi fracturile sale şi are, bineînţeles, şi duratele sale lungi, în sensul lui Braudel. Dacă se consideră însă că el există aşa, pur şi simplu, de demult, şi nu de cîndva anume, de care să ne lege o „durată lungă” identificabilă, atunci, consecvent cu această viziune, „psihologia poporului” va fi un ansamblu de arhetipuri sau ceva similar, imuabile în esenţa lor, chiar dacă manifestîndu-se diferit în

epoci diferite (iar atunci vine întrebarea: de ce şi cînd se manifestă diferit?). Chiar şi *inconştientul etnic* are o istorie: „Inconştientul etnic al unui individ este acea parte a inconştientului său total pe care o posedă în comun cu majoritatea membrilor culturii sale” – preciza Georges Devereux, unul dintre părinţii fondatori ai etnopsihiatriei. „El este alcătuit din tot ceea ce, conform exigenţelor fundamentale ale culturii de apartenenţă, fiecare generaţie învaţă ea însăşi să refuleze şi forţează, la rîndul său, generaţia următoare să refuleze. Inconştientul etnic se schimbă după cum se schimbă şi cultura şi se transmite aşa cum se transmite şi cultura.” A vorbi însă despre nişte structuri atemporale, oricare ar fi acestea, ale psihicului poporului este deci cel mai evident *anistorism* cu putinţă. Mai mult, dacă plasăm aceste elemente comune ale „poporului” undeva la originea acestuia, *ad initium*, sîntem nevoiţi să recurgem la biologie: sîntem genetic români. Ceea ce constituie o surprinzătoare formă de (auto)rasism. Dacă ne referim însă la zilele noastre, la românii de acum, atunci vorbim pur şi simplu despre *populaţia* României actuale: nu mai e nici o problemă, dar este cu totul altceva decît „poporul”! Profilul psihologic prezent al unei societăţi este un lucru dificil, dar absolut legitim; doar extrapolarea acestuia la nivelul duratei istorice este ilegitimă. „Valorile şi trăsăturile psihice dominante ale societăţii româneşti în anii × arată cam aşa” este o informaţie utilă tuturor activităţilor temeinice de marketing, nu doar cunoaşterii academice; dimpotrivă, o afirmaţie de genul „valorile şi trăsăturile psihice ale poporului român sînt următoarele” nu mai este o informaţie, ci o sentinţă.

Pe de altă parte, psihologia poporului are dificultăţi şi în a-l plasa pe acesta în *spaţiu*: cam de unde pînă unde ne aflăm „noi,

românii”? Dacă poporul se defineşte, herderian, în primul rînd ca o comunitate de limbă (ceea ce nouă ne place să afirmăm), atunci „noi, românii” ocupăm (de demult…) un spaţiu vast, din Munţii Pindului şi pînă la Istria (şi n-au decît să se dispute lingviştii pe detalii precum diferenţele dintre limbă, dialect, grai etc.!). Problema se reia însă şi în „interiorul” ţării, adică a spaţiului care a devenit „românesc” cu plus/minus 150 de ani în urmă. Pînă atunci, ţara era plină de ţări, după expresia lui Ion Conea, şi fiecare „ţară” îşi avea firea sa, ba uneori chiar şi graiuri relativ diferite. Iar aceste diferenţe au dăinuit. În spaţiu, „noi, românii”, sîntem (mai mult sau mai puţin) diferiţi din Transilvania în Oltenia, din Ţara Maramureşului în Ţara Făgăraşului sau de la munte la cîmpie. Cînd au măsurat inteligenţa la români, de pildă, I.M. Nestor şi C. Rădulescu-Motru au constatat că nivelul de inteligenţă creşte odată cu altitudinea, ca să zic aşa, adică „noi, românii” de la munte, sîntem (conform cu testele respective) mai inteligenţi decît „noi, românii” de la şes. Dar o mică precizare: Nestor şi Rădulescu-Motru şi-au intitulat studiul *Cercetări experimentale asupra inteligenţei la români* şi nu *Inteligenţa poporului român*! A vorbi despre psihologia „poporului” român ca subiect unitar şi omogen este deci cel mai evident *esenţialism*: „Românul” nu există.

Metodologic apoi, neputînd să-şi circumscrie obiectul de studiu, psihologia poporului, dacă vrea să fie ştiinţifică, adică empirică, fie se află în imposibilitatea unei eşantionări corecte – şi deci trebuie să renunţe la „psihologie” (ştiinţifică), fie alcătuieşte un eşantion naţional, ca orice anchetă sociologică – şi atunci renunţă la „popor”.

Tot metodologic, psihologia poporului împărtăşeşte şi un alt risc, comun de data aceasta cu alte abordări care au drept subiect „Românul”. Pot fi stabilite astfel, în modul cel mai corect cu putinţă, caracteristici dominante ale populaţiei actuale, bazate pe majorităţi statistice. Doar că uneori aceste majorităţi se rezumă la un indecidabil 51%, esenţial în alegeri, dar nu neapărat şi în acest caz. Ce se întîmplă cu ceilalţi 49%? De multe ori sînt uitaţi, neglijaţi, eludaţi: „Românul” este definit prin profilul majoritar de 51%. Or, mai ales într-o perioadă de mari prefaceri şi dinamici accelerate, ca aceea în care trăim, exact aceste tensiuni, diferenţe şi tendinţe polare sînt cele mai interesante şi definitorii pentru înţelegerea societăţii. Se vorbeşte curent despre „cele două Românii”, dar şi despre generaţiile X, Y şi Z. Toate studiile de piaţă mizează şi ele în primul rînd pe „segmentarea” publicului şi a clientelei. Cultul românului majoritar, fără a fi incorect sau neimportant, devine însă miop exact la aceste fenomene de schimbare şi diversificare socială, tot mai frecvente şi mai profunde.

O altă bănuială care ar putea decurge din afirmaţiile de mai sus este că arunc la groapa de gunoi a istoriei cercetările interbelice de „psihologia poporului român”. Şi asta e fals. Rădulescu-Motru sau Drăghicescu, pe care tot mai mulţi îi citează, dar tot mai puţini îi citesc, vorbeau în limbajul ştiinţific al vremii şi o făceau cu alte intenţii, potrivite vremurilor: un soi de pedagogie a naţiei, care viza identificarea „tarelor” întru îndreptarea lor. Era mai mult pedagogie şi/sau morală decît psihologie. Mai mult, Rădulescu-Motru (net superior în această privinţă lui Drăghicescu) afirma, de pildă, cît se poate de clar că românul „este neperseverent fiindcă instituţiile statului l-au obligat la improvizaţii”. Nu „firea”, „mentalitatea”, „profilul

psihologic” sau „ADN-ul”, cum se spune acum, explică instituţiile, ci acestea modelează trăsături psihice recurente. Mai mult, Rădulescu-Motru mai face o precizare: „Conservatorii sînt aceia care cred [...] că vieaţa poporului este determinată, de la început, de firea sa constitutivă”. Şi refuză explicit un astfel de „conservatorism”. Doar Emil Cioran a afirmat contrariul, susţinînd că „deficienţele actuale ale poporului român nu sînt produsul istoriei sale, ci istoria aceasta este produsul unor deficienţe psihologice structurale”. Dar a făcut-o ca pe o hiperbolă a revoltei, nu ca pe o constatare ştiinţifică. Între timp, limbajul ştiinţific s-a schimbat, iar mizele sînt altele. Astăzi, orice „psihologie a poporului român” nu poate fi decît... opiu pentru popor! Ce-i drept, un „opiu” foarte îndrăgit, care ne fascinează pe noi, românii de astăzi – ceea ce poate constitui în sine o problemă de... psihologie.

În sfîrşit, nu trebuie să se înţeleagă nici că psihologia nu are ce căuta în cunoaşterea societăţii româneşti. Dimpotrivă, are mai multe de spus decît a făcut-o pînă acum, dar referitor la populaţia actuală a României, nu la „poporul român”. Cele mai importante ar fi însă cercetările de *cross-cultural* sau *cultural psychology*, opuse ca perspectivă, dar punînd pe primul plan comparaţia unor dimensiuni sau trăsături psihice în contexte culturale diverse. Sînt singurele care ne-ar putea ajuta să vedem cu adevărat cine sîntem „noi, românii”, aici şi acum. Pînă şi Narcis are nevoie de oglindă pentru a putea fi narcisic...

Poporul român, duşmanul nostru de clasă

Multe lucruri cutremurătoare mai poate afla omul dacă îşi dă osteneala să citească presa, zău aşa! Auziţi şi dumneavoastră, cică „mentalitatea nu s-a schimbat foarte mult faţă de perioada în care «alcoolismul urmărea fiecare pas al ţăranului» şi în care violurile prin incest erau un fapt normal”! Această dezvăluire cutremurătoare a fost făcută de Remus Florescu pe 28 iulie 2015, în *Adevărul*.

Ei, ce ziceţi, v-ar fi trecut vreodată prin cap că incestul a fost cîndva şi undeva pe lumea asta „un fapt normal”? Mă rog, probabil că nu era vorba despre viol prin incest, ci de incest prin viol, dar cui îi mai pasă de topică în faţa unei astfel de ştiri de *prime-time*? E grav, tare grav – şi e încă o dată dovada că *la noi, ca la nimenea* –, căci nicăieri şi niciodată pe lumea asta incestul nu a fost *normal*, adica aşa, ceva obişnuit. Da, dar la români e totdeauna *altfel*, cum au demonstrat-o cu prisosinţă şi alţi învăţaţi de-ai noştri! Se sparie gîndul, ce mai! Vă daţi seama cum trebuie să fi arătat toţi aceşti români, umblînd cît e ziua de lungă, beţi turtă, după mămicile lor ca s-o pună de-un incest? De cînd am citit această ştire, mi-e şi frică să mai ies din casă, că cică mentalitatea asta nu s-a schimbat prea mult nici azi, iar la beţie, mă gîndesc, omul mai poate încurca adrisantul…

Şi lucrurile sînt dovedite ştiinţific, nu aşa, după ureche. Ni se atrage atenţia chiar din titlu: „Moralitatea la sat, explicată de psihologi: de la perversiunile frecvente în bordeiele ţărăneşti de acum un secol la violul din Vaslui”. Acum, nu ştiu ce-or fi spus „psihologii” şi ce-o fi înţeles domnul Florescu, dar un lucru e clar: perversitatea s-a născut la sat – în satul nostru, românesc, bineînţeles, că doar n-o să lăsăm o asemenea pleaşcă de imagine pe mîna papistaşilor! Pe lîngă noi, amărîţii ăia de insulari din Lesbos sînt nişte mici copii, degeaba au ajuns faimoşi în lumea întreagă!

Şi totuşi, mă gîndesc şi eu aşa, parcă ceva nu se potriveşte aici: dacă băieţeii alergau tot timpul după mămicile lor, iar tăticii, după propriile fetiţe, de unde o fi ieşit poporul ăsta român pe vremea lui Burebista? Şi cum de nu a aflat încă nimeni de această îndeletnicire cu adevărat extraordinară şi unică în lume? Să fi fost, oare, pentru că pe vremea aia nu exista presă liberă?...

Dar nici n-am apucat eu să-mi revin din spaimele acestui priapism etilico-incestuos ancestral – care, iată, a lovit din nou, de data asta la Vaslui –, că altă ştire de *prime-time* mi-a zdruncinat firea sensibilă: „Portretul românului acum un secol, un tablou înfiorător de actual: «Un an de-a lungul stă degeaba şi în ultimele zile dă pe brînci»”. Pe 11 august 2015, această ştire, prezentată de Elisabeth Bouleanu tot în *Adevărul*, chiar că m-a înfiorat.

Prima reacţie a fost de mîndrie: i-am tăiat pe greci! Căci, e lucru ştiut (am auzit la televizor!), grecii au inventat democraţia şi de atunci s-au aşezat cu burta la soare. Noi însă nici măcar nu ne-am obosit să inventăm ceva şi cît e anul de lung stăm degeaba! Iar acest lucru este, la rîndul său, dovedit ştiinţific: l-a

spus un străin care a vizitat Ţările Române cîndva, mai demult. Or, se ştie, străinii ăştia din Occident sînt oameni culţi şi cunoscători la firea omului!

Şi iarăşi, un drăcuşor şi-a vîrît coada şi m-a făcut să cad din nou pe gînduri: păi, dacă ţăranii ăştia stăteau degeaba tot anul, de unde îşi cumpărau ei de mîncare? Şi apoi, n-oi fi eu ţăran, dar ştiu totuşi (tot de la televizor!) că iarna nu-i ca vara, şi deci la ce bun să dai în brînci la sfîrşit de an, cînd e zăpadă şi nu ai nici ce să cultivi, nici ce să culegi? O fi vorba despre o altă perversiune a românului... Da, asta trebuie să fie: sado-masochism! – am realizat eu, în sfîrşit. Românul e sado-masochist, îşi violează sadic copiii şi munceşte pe brînci, masochist, doar cînd n-are nici un rost. Sîntem altfel, sîntem unici, sîntem ca la nimeni; *we are the champions!*

Acesta este peisajul, neretuşat, al „spaţiului public" românesc actual. Acest gen de texte, scrise cu jubilaţie, sînt citite cu admiraţie, deoarece cu toţii împărtăşim o nevoie morbidă de denigrare: a *celorlalţi* români din acest neam „de tot căcatul".

În mod paradoxal, tot acest pathos demascator pare o versiune mai *user friendly* a proceselor comuniste, cînd orice pitic social înfiera cu mînie proletară duşmanul de clasă, dovedindu-şi prin aceasta propria superioritate. Doar că acum, „duşmanul de clasă" a devenit chiar poporul – adică noi înşine. Oare ce ne-o fi apucat?

Într-un fel, este o exasperare narcisică. Noi, ca popor, am fost angoasaţi, încă de pe vremea construcţiei naţionale, de imaginea noastră de popor, pe care am plasat-o, istoric, la un *nivel de aşteptare* prea înalt şi abstract: am vrut tot timpul să fim „nemţi" şi nu ne putem ierta faptul că *nivelul de realizare* a

rămas mereu sub acest standard ideal. Am visat tot timpul la strugurii vecinului şi, ce să vezi, n-am ajuns niciodată la ei! Ca în povestea cu vulpea, mulţi patrioţi s-au trezit atunci să spună că strugurii sînt acri – deci vulpea este cea mai deşteaptă din lume, că nu se lasă păcălită aşa, cu una, cu două. Mai recent, alţi „adevăraţi români" au ajuns însă la concluzia contrară: sîntem cea mai jigărită vulpe din lume. E însă aceeaşi Mărie cu altă pălărie, căci, şi într-un caz, şi în celălalt, vulpea rămîne „cea mai"! În ultimul caz, este doar un narcisism răsturnat, *by default*, care îşi caută satisfacţia în excepţionalitatea răului: e bun şi răul, doar excepţional să fie!

Acest narcisism răsturnat a devenit însă muniţie pentru o nouă categorie de pitici, care se visează profeţi. *Eu v-am spus de mult timp, eu ştiu, eu am demonstrat că sîntem cea mai jigărită vulpe din lume. Dar am spus-o de la înălţimea mea, de unde lucrurile se văd cu claritate. Recunoaşteţi deci că eu nu sînt ca ceilalţi români, sînt „deasupra" lor:* eu sînt românul deştept! *Şi dacă nu mă credeţi, vă citez şi din alţii care au aceeaşi părere ca şi mine – deci s-ar putea să fie la fel de deştepţi…*

Aşadar, doamnelor şi domnilor experţi în popor, *faites vos jeux, rien ne va plus*: ori concurăm la *Guinness Book* pentru cel mai de căcat popor din lume, ori ne apucăm să scoatem capul din căcat!

Cain şi Abel în România

> Abel e cioban, şi Cain e plugar. Abel rătăceşte prin lume, şi Cain frămîntă locul. Iar Cain ucide pe Abel. Întotdeauna Cain ucide pe Abel. Mă gîndesc, de pildă, la cele două suflete româneşti: sufletul pastoral şi cel agrar. Tot ce e nostalgie şi sete de zări noi ţine de sufletul păstorului. Dar a trecut peste el sufletul stătător al plugarului, şi l-a pustiit; are să-l pustiască. Sîntem ţara lui Cain în care Abel n-a murit încă de tot.

Am regăsit din întâmplare acest text scris de Noica în 1944. Îl citisem demult, îl uitasem, iar acum, revăzut cu un recul considerabil, mi s-a părut mai emblematic decît prima dată. Mi-am adus aminte imediat şi de impresionantele *Cercetări experimentale asupra inteligenţei la români*, începute în 1934 de Rădulescu-Motru împreună cu Nestor pe un lot de 59.817 subiecţi şi publicate de-abia în 1948. Abordarea era una total opusă, în cel mai curat spirit pozitivist al psihologiei vremii; rezultatele erau însă ciudat de convergente: „«Omul de munte» este ceva mai superior ca inteligenţă locuitorilor din celelalte regiuni geografice. [Acestuia] îi urmează, la distanţă nu prea mare, «omul de deal», iar acestuia îi urmează «omul de

cîmpie»” – conchid cei doi cercetători, parcă mulţumiţi că datele le confirmau o intimă şi aşezată convingere.

Carevasăzică aşa: „adevăratul” ţăran român este ciobanul! Jos, la cîmpie, sînt doar aşa, mai „de adunătură”, deci mai puţin reprezentativi pentru „sufletul românesc” – după cum mai ziceau şi alţii. Pastoralofilia românească este astfel mult mai aproape de imaginea romantică a ciobanului ca personaj mîndru, liber şi stăpîn pe sine, care a fost la modă în imaginarul internaţional pînă prin anii ’60. Dominantă a fost însă reprezentarea opusă, în care păstorii aveau reputaţia „unor retrograzi şi distrugători primitivi ai civilizaţiilor «avansate»” – după cum constată Richerson într-un studiu dedicat pastoralismului. De unde ni se trage deci această ierarhie?

O pistă o constituie, desigur, Mioriţa şi ai săi trei ciobănaşi. Doar că această referinţă poate fi răsturnată foarte uşor: de ce taman Mioriţa *pastorală* a devenit emblema sufletului românesc, şi nu vreo altă baladă mai *agrară*? Poate că pastoralofilia ni se trage atunci din surse mai empirice, din impresia (întemeiată sau nu, vom vedea) că plugarul este mai supus, mai gregar, mai instabil, în timp ce ciobanul, singur cu oile sale în vîrf de munte, este mai mîndru, mai independent şi mai constant în deciziile sale, ba chiar mai „cu frica lui Dumnezeu”, după cum i-am auzit şi pe mulţi ţărani vorbind despre ciobani. Păstorul ar fi atunci mai potrivit să devină simbol *naţional* decît mai umilul şi inconstantul agricultor.

Dar sînt păstorii şi agricultorii chiar aşa diferiţi între ei?

Ei bine, da! Cain şi Abel chiar sînt universali, în măsura şi felul în care creşterea nomadă a vitelor şi agricultura sedentară sînt printre cele mai mari diviziuni ocupaţionale şi sociale pe

care le-a cunoscut omenirea şi care s-au perpetuat pînă recent. Ocupaţiile lor distincte presupun patternuri de locuire opuse: unul – cu densitate ridicată şi mobilitate redusă (*overmanned behavior setting*), celălalt – cu densităţi reduse şi dispersate şi mobilitate ridicată (*undermanned behavior setting*). Primul cere din partea individului muncă mai multă şi mai diversă, responsabilitate individuală şi, astfel, independenţă în rezolvarea sarcinilor (adică reacţii mai lente, dar mai precise, inclusiv gîndire abstractă), dar şi, la nevoie, forme de ajutor mutual şi asociere loială. În al doilea caz, şi munca, dar şi responsabilităţile sînt distribuite în comunităţile locale, ceea ce reclamă mai degrabă abilităţi de convieţuire, conformism şi dependenţă de grup (adică reacţii mai rapide şi ancorate în context şi concret, chiar dacă mai puţin precise).

Am lucrat douăzeci de ani în nordul Gorjului, studiind populaţiile de *ungureni* (ciobani ardeleni) şi *pămînteni* (agricultori olteni) şi puteţi să mă credeţi că lucrurile stau cam aşa. Dovezi? Iată cîteva dintre ele:

– toate probele folosite de-a lungul anilor au arătat că pămîntenii sînt „dependenţi de cîmp”, conformişti, cu o judecată morală contextual-heteronomă şi o gîndire concretă, ungurenii fiind comparativ mai independenţi, nesugestibili şi cu o judecată morală principial-autonomă şi o gîndire abstractă;
– timpul de reacţie (apeşi un buton cînd se aprinde un bec) era de 156 de sutimi de secundă la pămînteni şi de 205 la ungureni; la o probă de atenţie, timpul mediu de rezolvare a fost de 2,25 minute la primii şi 3,55 la ceilalţi; erorile au fost însă, în medie, de 1,35 la pămînteni şi de doar 0,25 la ungureni. De asemenea, pămîntenii au făcut de trei ori mai

multe „anticipări” decît ungurenii (răspundeau înainte de a apărea stimulul), în timp ce ungurenii au făcut de peste două ori mai multe „omisiuni” (nu apucau să răspundă în timpul acordat). Se zice că ardelenilor nu trebuie să le spui bancuri sîmbăta, ca să nu rîdă duminica în biserică. Pe de altă parte, ardeleanu’ stă şi cugetă, da’ şi cînd le zice…

– raiul pămîntenilor este populat de suflete în carne şi oase, cu care cei rămaşi aici, jos, comunică în permanenţă prin vise şi le trimit prin pomeni toate cele necesare traiului: pantofi, îmbrăcăminte, cîte un pat etc.; raiul ungurenilor este canonic, cu suflete eterice şi inabordabile.

Dacă nu v-am convins, recitiţi-l, în paralel, pe ardeleanul Blaga şi pe olteanul Arghezi. Mie îmi plac însă amîndoi, aşa că nu i-aş da dreptate lui Noica atunci cînd aşază „sufletul păstorului” deasupra celui al „plugarului”. Dar că românul are „două suflete”, asta pare să fie adevărat…

Lumea asta nu-i a mea, cealaltă nici aşa

În toată această vîltoare care ne înconjoară, puţină *rezistenţă prin cultură* nu strică. Am zăbovit deci cu delicii asupra unui text al lui Noica, peste care am dat din întîmplare în timp ce căutam să aflu ce se mai întîmplă… în Ucraina. Ca să vezi, unde dai şi unde crapă! Dar cum cred în semne, am rămas la textul noician. Unul despre *măsură*…

În această privinţă, credinţele noastre populare au închipuit o legendă plină de tîlc: e legenda celui de-al doilea păcat al lui Adam. După ce i-a gonit din rai, spune legenda, văzându-i cît se chinuie, lui Dumnezeu i s-a făcut milă de Adam şi de Eva. Le-a dat meşteşugul de a face pămîntul roditor, dar le-a poruncit să nu are mai mult de o brazdă. Roadele culese de pe acea brazdă le ajungeau. Dar într-o zi, pe cînd Eva era însărcinată cu Cain, vine diavolul la ei şi-i întreabă: „— Voi mai aveţi grîu? — Doar pentru cîteva săptămîni. — De ce nu araţi mai mult, căci o să aveţi copii?…”. Iar Eva găseşte sfatul chibzuit, raţional (nu e semnificativ că întîi femeia e „raţională”?). Îl convinge pe Adam să facă aşa cum e mai bine, iar în clipa cînd lanul e mare şi făgăduitor, se arată Dumnezeu, pustieşte lanul şi-i spune lui Adam: „Tu, omule nesăţios… De azi înainte poţi ara cît îţi place, şi eu îţi voi da iarăşi cît îmi va plăcea mie”.

Este greu să vezi numai condamnarea lăcomiei în legenda aceasta. E vorba şi despre condamnarea calculului, a chibzuielii, a dreptei rînduieli omeneşti. Există o etică a muncii şi a productivităţii, care aici lipseşte. Munca e, pentru apusean, de pildă, sfinţită de rezultate. Iar americanul – apuseanul la limită – a dus etica aceasta pînă la absurd. Am putea deci să ne întrebăm – în lumina acestei concepţii, în care arbitrarul divin, iar nu raţionalitatea umană e hotărîtoare – dacă modernismul şi industrializarea (sau pur şi simplu „agricultura intensivă") vor fi vreodată acasă la noi. Dar acestea nu sînt decît consecinţe, pentru uzul legiuitorilor români, ale unei trăsături care ne interesează în ea însăşi: întemeierea valorii româneşti de măsură (poate şi de dreptate, lege) pe altă dimensiune decît aceea a raţionalităţii. Căci raţionalitatea nu ne-a tulburat niciodată în chip deosebit. Nu întîlneşti nici o tendinţă, pe linia aceasta a fondului nostru popular, de a înălţa omul, în sensul bun şi prost; de a-l face cuget înţelegător în faţa firii şi pînă la urmă minte îngîmfată. Noi nici nu stăpînim lumea şi nici n-o schimbăm, Dumnezeu o face, sau se face ea însăşi. Stăpînirea ştiinţifică a naturii, în sensul apusean, e o ciudăţenie şi un act de trufie. Românilor le lipseşte acest sentiment de înstăpînire, de luare în proprietate: *Lumea asta nu-i a mea, cealaltă nici aşa.* Cine poate mai mult să încerce. Românul nici nu se gîndeşte să încerce.

Nu-l voi urma pe Noica în iscodirile sale filosofice pe această temă, ci voi coborî cu ele în cotidianul vieţii ţărăneşti cu care am apucat să mă mai confrunt şi eu de multe ori. Aici, această „măsură" este cutumă, practică aproape trivială – habitus, ar fi spus Bourdieu. Pe de o parte, refuzul a tot ceea ce este de-măsurat: „Ăla a lu' Juglan a luat 20 de hectare în arendă. Ce să

facă cu ele? Asta-i o prostie: n-are timp să-i cheltuiască toată viaţa!” – comenta un localnic din Pucheni, acum cîţiva ani. Un responsabil de aprozar care făcuse avere în comerţ imediat după 1990 mi-a povestit chiar următorul caz extrem: „Cîndva aveam obiceiul să ard bani, ca să ne obişnuim să cheltuim doar o anumită sumă pe zi”. Pe de altă parte, condamnarea lipsurilor: „Am cumpărat două tone de cartofi de la Braşov…, am venit în centru’ satului, da’ n-a cumpărat nimeni… A venit unu’ la mine şi mi-a zis la ureche: hai că vin şi eu diseară să-mi dai un sac de cartofi… îi era ruşine, adică tu ce-ai făcut astă-vară, ai trîndăvit? Dacă ai pămîntul nemuncit şi ăla rîde, te deranjează. Ştii, ceilalţi te judecă că eşti un prăpădit: n-are asta, n-are asta. Toată vara am stat la umbră şi n-am putut să pun şi eu cîteva cuiburi de cartofi. La anu’ neapărat pune şi el”. Etica ţărănească a muncii, pe care o invocă şi Noica, este una a *îndestulării*, nu a *bunăstării* acumulative; aceasta e deja „partea dracului”, după cum am văzut.

Ceea ce nu-l interesa însă pe Noica era faptul că această „etică a muncii” nu este proprie românilor, ci, cu inevitabile orchestrări, o regăsim în mai toate societăţile ţărăneşti. Ciaianov a formalizat-o în Rusia; mai tîrziu, în SUA, Sahlins a formulat chiar „legea lui Ciaianov”; Polanyi o considera, la rîndul său, un soi de „a treia cale”, mai exact, o a treia formă, sui-generis, de integrare economică, distinctă atît de reciprocitate, cît şi de redistribuţie: „principiul gospodăriei” (*the principle of householding*). La noi, pe urmele aceluiaşi Ciaianov, Mircea Vulcănescu punea la baza economiei relaţia universală dintre *osteneală* şi *folos*, guvernată de chibzuială (nu „alegerea raţională”…), adică o „cumpănire între scopuri şi mijloace”. Şi ajungea la concluzia că „gospodăria munceşte

pentru acoperirea nevoilor de consumaţie, nu ca să cîştige”. Iar dacă totuşi se „osteneşte” mai mult, o face din motive morale, nu „raţionale”, pentru a fi în rînd cu oamenii, nu pentru a avea mai mult decît alţi oameni.

Îndestulare deci şi chibzuinţă. „Raţionalitatea” să ne fi făcut oare „ne-chibzuiţi”? Nu, n-am căzut în cine ştie ce soi de nevroză paseist-idilică. Nu cred într-o astfel de „a treia cale”. Nici ţăranii. Ei au fost de fapt primii care au renunţat şi la una, şi la alta, risipindu-şi toată „osteneala” migraţiei pe case nefolositoare doar pentru a avea parte, în sfîrşit, de recunoaştere socială. Nici chibzuinţă, nici raţionalitate. Şi atunci (ca să-l parafrazez pe Hölderlin), la ce bun o astfel de meditaţie în vreme de secetă? Nu ştiu, dar aceste poveşti despre chibzuinţa de a spune destul prind bine uneori…

Erotismul simbolic al românilor

Noica spunea undeva că, în timp ce alte popoare şi-au căutat identitatea, românii au fost preocupaţi mai degrabă să şi-o păstreze. Două excelente cărţi publicate recent la Polirom despre imaginea românilor construită de maghiari (Melinda şi Sorin Mitu), respectiv de germani (Klaus Heitman) ne reamintesc însă faptul că această imagine de sine la care ţinem atît de mult se naşte în ochii Celuilalt şi se construieşte într-un permanent dialog istoric cu acesta, şi nu într-un mîndru monolog. Căci jocul aparent derizoriu al imaginilor sociale despre *noi*, despre *ei* şi reciproce este cel care în-chipuieşte orice identitate colectivă. Mai mult, Melinda şi Sorin Mitu demonstrează sclipitor cum reprezentările publice ale ungurilor despre români se integrează de fapt într-o geografie simbolică mai vastă a unui Occident care îşi căuta în periferiile sale răsăritene oglinda fermecată. „Atunci cînd vorbesc sau scriu despre români, maghiarii nu fac altceva decît să reproducă modelul occidental de reprezentare a «orientalului» şi «răsăriteanului», cu toate că ei înşişi sînt priviţi de apuseni ca nişte «est-europeni» subdezvoltaţi şi înapoiaţi.” Această periferie răsăriteană a Europei, aceea a „străinilor din vecinătate”, de la frontierele vetrei civilizaţionale a Occidentului, a fost imaginată de acesta ca o lume ambivalentă,

unde Celălalt este succesiv sau simultan străinul şi ruda săracă, barbarul şi bunul sălbatic, alteritatea şi identitatea sechestrată de istorie, ce poate să fie salvată însă, recuperată, reintegrată „civilizaţiei”. Aceeaşi geografie simbolică ce se configurează pe axa Occident-Orient este reprodusă apoi, printr-un soi de „orientalizare internă”, de micile naţiuni ale acestui spaţiu omogenizat al „Răsăritului”, care reproduc în nume propriu discursul Occidentului, „orientalizîndu-şi”, la rîndul lor, vecinii. Fiecare „tînără naţiune” bătea la uşile Occidentului civilizat împingînd frontiera „Orientului” necivilizat mai spre est, dincolo de Elba – pentru „Europa Centrală”, peste Carpaţi, pentru unguri, dincolo de Dunăre, pentru români etc. „Tocmai această definire ambiguă a «răsăritenilor», ca locuitori ai unui spaţiu aflat între barbarie şi civilizaţie, între Europa şi Asia, le oferă şansa [popoarelor răsăritene] să se salveze şi să se strecoare în spaţiul securizant al unei Europe extinse, cu preţul inventării altor barbari. [...] Ceea ce ne salvează este înapoierea celorlalţi, iar acest sentiment este dublat de satisfacţia ascunsă că ei stau mai prost decît noi.” Chiar şi astăzi, ce ne-am face fără bulgari?...

Ca orice politică a numirii, nici această „orientalizare” selectivă nu este inocentă, ci serveşte interese politice explicite şi visuri ascunse de mărire. Aplicată Răsăritului, asumată sau negată de acesta, ea traduce însă şi o partiţie psihologică adînc înrădăcinată în mentalul european, aceea dintre raţiune şi pasiune, spirit şi corp, masculin şi feminin etc., în care Occidentul îşi arogă totdeauna primul termen, proiectînd asupra trans-silvaniilor de la periferia sa cel de-al doilea termen. Analizînd călătoriile în Orient ale lui Pierre Loti, de pildă, Roland Barthes identifică clivajul dintre *constrîngere* şi

dorinţă ca substrat emoţional al opoziţiei Occident/Orient, iar Marianne Mesnil descoperă în scrierile lui Ulysse de Marsillac despre Bucureşti opoziţia dintre *civilizaţie* şi *libertate*. Citită în cheia „procesului de civilizare”, această opoziţie se dovedeşte a fi o „revenire a refulatului”, căci „preţul plătit pentru ca civilizaţia să triumfe nu a fost nimic altceva decît corpul”, „civilizat” – deci controlat raţional – timp de secole. Tocmai de aceea, occidentalii ajung să viseze, cu vinovăţie, la libertatea „orientală”.

Din acest punct de vedere, este fascinant să urmăreşti imaginarul maghiar şi german referitor la „orientalismul” românesc. Şi pentru unii, şi pentru alţii, farmecul românilor este *feminin*: bărbaţii sînt leneşi şi oarecare, femeile sînt harnice şi totdeauna *frumoase*; o frumuseţe *naturală* – adaugă Mátyási József. Familiile românilor sînt *prolifice*, „tineri de 18 ani însurîndu-se cu fetiţe de 12-13 ani”, constată jurnalistul Bekasy, fapt pus de Lassú István sau Kóváry László pe seama firii *senzuale* a românilor. *Şi Viena s-ar plictisi de cucoanele sale/Dacă ar vedea fetele din Ardeal* – conchide Mátyási. Germanii merg puţin mai departe şi, lăudînd frumuseţea româncelor, sînt aproape unanimi în a le atribui o deosebită libertate sexuală, mai ales după ce se căsătoresc: „Relaţiile dintre cele două sexe nu sînt defel aşa cum ar fi de dorit” – constată fraţii Schott. Şi aceasta deoarece românii se conduc „foarte după *simţurile* lor”, au „un spirit *uşuratic* şi *superficial*”, constituind însă „o umanitate mai *liberă*”. Femeia româncă este caracterizată prin „*pasiunea* sudică şi cea orientală”, reprobabilă poate, dar trebuie recunoscut, subliniază Bergner, că „o asemenea făptură îl atrage în mod deosebit pe german”. Polaritatea aici este una Nord-Sud, dintre „germanicul

«imperativ absolut» al datoriei” şi „înclinaţia, firescul” şi „impetuozitatea” din firea meridionalilor români.

„În acest fel, imaginea «bunului sălbatic» – în variantă feminină – îşi găsea în portretul idealizat al ţărăncilor române o ipostază dintre cele mai convingătoare” – conchid Melinda şi Sorin Mitu. Ca orice fantasmat „bun sălbatic”, şi românul putea – şi trebuia – să fie civilizat, de mai „civilizaţii” maghiari, de pildă. Dar românii, folosind exact aceeaşi retorică, s-au poziţionat ca fiind *ei* adevăraţii purtători ai civilizaţiei la frontierele Occidentului şi au refuzat imaginea de „bun sălbatic”. În cazul particular al erotismului (propriu oricărui „sălbatic”, necivilizat, dar liber…), românii s-au apărat trecându-l sub tăcere: în imaginea pe care am expus-o lumii despre noi înşine, ţăranul român nu are sexualitate, ci numai dor…

Complexe culturale

Citeam zilele acestea despre La Malinche, care a fost fata unui nobil aztec local, vîndută ca sclavă de mama ei, care a vrut să-l facă moştenitor pe fratele vitreg al acesteia. Trădată de ai săi, i-a „trădat” la rîndul ei, devenind, după cum ştim, traducătoarea, apoi ibovnica fidelă a lui Cortés. I-a născut şi un băiat, care este considerat primul *mestizo*, adică, într-un fel, strămoşul simbolic al poporului mexican. Trădătoare de neam, ea este însă totodată mama neamului. Pentru mexicanii de azi, după renaşterea naţională, ea rămîne doar figura trădării de sine şi numele unui complex cultural (*malinchismo*) care roade permanent identitatea mexicană: desconsiderarea de sine a mexicanului şi preţuirea celuilalt ca superior, mergînd pînă la adoptarea valorilor acestuia ca repere ale propriei identităţi. Ca să vezi, mi-am zis, mai au şi alţii probleme d’astea! Nebănuite sînt căile originii…

De fapt, majoritatea „complexelor culturale” cam de acolo se trag, dintr-o traumă istorică sau trăire conflictuală a „originii”, nerezolvată în timp. Ele se bazează pe experienţe istorice de grup, care s-au înrădăcinat în inconştientul cultural al grupului, au fost alimentate apoi, de-a lungul timpului, de experienţe similare (sau percepute astfel) şi care revin la suprafaţă ori de cîte ori situaţia traumatică pare să se repete. De asemenea,

complexele culturale tind să fie „bipolare”, în sensul descris de John Perry: cînd sînt activate, un pol al lor este preluat de identitatea colectivă (*ego-afect*), cealaltă parte, aflată în conflict, fiind proiectată asupra unui celălalt, care devine un *obiect-afect*, ambivalenţa devenind polaritate emoţională ireconciliabilă. De pildă, spune Perry, ambivalenţa clasică dintre un băiat şi tatăl său autoritar se distribuie între un ego-victimă şi un celălalt ca figură generică a autorităţii castratoare, lăsînd însă viermele culpabilităţii să roadă această construcţie maniheistă prea convenabilă. Oricum ar fi, complexele culturale sînt ameninţarea din umbră a identităţii de grup, pe care o pot bîntui însă pînă la a i se substitui: complexul devine atunci propria identitate, felul obişnuit de a fi al unei colectivităţi. Nu e bine, dar se întîmplă…

„Dorinţa de paricid, de regicid sau de deicid, adică negarea propriei origini, se află la baza culturii moderne” – rezumă Hiyama principiul fundamental al modernităţii. Din acest punct de vedere, unele naţiuni moderne şi-au tranşat într-un mod categoric această relaţie cu „originea”, asumîndu-şi integral „paricidul” şi declarîndu-se propria lor origine. Francezii, de pildă, au „tranşat” cu ghilotina această problemă, iar din acest moment au început un nou timp (calendar) şi s-au mobilizat ca „enfants de la patrie”. Ca şi naţiunea americană, care începe explicit cu ea însăşi, astfel de naţiuni „civile” nu par a fi bîntuite de *astfel* de complexe.

Ce se întîmplă însă cu noi şi cu alte naţiuni „etnice”, legate încă ombilical de „părinţii fondatori”, de o filiaţie definitorie? S-ar părea că (mai) avem probleme cu „tatăl” – în cazul nostru, chiar cu „alegerea” tatălui.

Căci din cine ne tragem, ai cui sîntem, în ultimă instanţă? Ai învingătorului străin Traian sau ai autohtonului învins Decebal? Ai Bizanţului sau ai Occidentului? Ai Balcanilor sau ai Europei Centrale? Simplificînd lucrurile, se pare că, traumatizaţi de soarta noastră istorică de popor „sub vremi” şi „la răscruce de imperii”, ne-am dorit totdeauna să fim ai *străinului învingător*, trădîndu-ne astfel „autohtonismul”, dar rămînînd permanent cu o culpă latentă a acestei „trădări”. Ne-am început construcţia naţională în secolul al XVII-lea cu acel faimos *toţi de la Rîm se trag* al lui Grigore Ureche – şi a fost o alegere înţeleaptă. L-am „ucis” însă pe Decebal, pentru a-l recupera apoi sporadic şi „bipolar” sub forma dacismului, tracismului şi altor autohtonisme. După 1821 ne-am părăsit balcanismul local pentru a deveni occidentali peste noapte, identificîndu-ne cu valorile acestui nou învingător, din care am făcut propria noastră identitate naţională. Altă opţiune benefică, dar „paricidul” balcanic a lăsat o culpabilitate ascunsă, care revine la suprafaţă, la rîndul ei, din cînd în cînd. Comunismul s-a identificat şi el cu învingătorul, forţat, desigur, dar fără prea multă rezistenţă, trădînd din nou descendenţa autohtonă. Iar cînd a recuperat-o, a făcut-o sub forma naţional-comunismului. Exceselor „protocroniste” ale acestui autohtonism comunist i-a răspuns atunci un „sincronism” de orientare occidentală, respectiv alogenă. Postcomunismul începe şi el cu un paricid, real de data aceasta, nu simbolic, ca în alte ţări foste socialiste. După care am decis că toţi de la Bruxelles ne tragem: după socotelile lui Dumitru Sandu, în România se înregistrează cel mai mare decalaj din Europa (aproximativ 50 de puncte procentuale) între încrederea în guvern (autohton) şi UE (străin). Singura coexistenţă paşnică a

celor doi părinţi este şi ea una schizoidă: sîntem cu gîndul la economia de piaţă (occidentală) şi cu sufletul la tradiţii (autohtone).

Atenţie, identificarea unui complex nu este o judecată de valoare! A face aşa ceva nu ar fi decît a confirma „complexul polar” al culturii române, în care fie Traian, fie Decebal devine „obiect-afect” al unor pasiuni opuse şi ireconciliabile, în care ne consumăm identitatea între un părinte autohton şi nocturn, care se „deşteaptă” însă periodic, şi un tată occidental şi diurn, pe care îl suspectăm la fel de periodic de trădare de sine. Judecata de valoare ar consta doar în idealul eliberării identităţii naţionale de acest complex polar al originii şi a ne îngriji, senini, de dubla (multipla) noastră moştenire.

Privind obrazele modernităţii româneşti

Cartea Constanţei Vintilă-Ghiţulescu (*Evgheniţi, ciocoi, mojici. Despre obrazele primei modernităţi româneşti 1750-1860*) face parte din acea serie relativ recentă de abordări care îţi dau impresia unei întîlniri proaspete cu istoria şi cu „realitatea”, în răspăr cu istoriile voievodale, epocale sau hagiografice, oferindu-ţi sentimentul unei ieşiri din *mitologie* şi demitologizările naţionale, cu care sîntem peste măsură de obişnuiţi. Numele colecţiei de la Humanitas – „Societate şi civilizaţie” – în care a apărut cartea confirmă şi el această impresie: *societatea* îşi face (re)intrarea în istorie. O „intrare” şi în măsura în care, se pare, doar aproximativ 10% dintre documentele epocii au fost studiate de istorici!...

Ce ne spune deci această carte despre societatea acelor vremuri – şi, prin mărturiile ei, despre societatea noastră actuală? Un lucru teribil, cred: eşecul *structural* al statului, în general, şi al instituţiilor, în particular. Am eşuat atunci şi nu reuşim nici astăzi să avem un stat modern!

„Pentru a înţelege paşii făcuţi de societatea românească în drumul ei spre modernizare”, afirmă pe prima pagină autoarea, „trebuie să începem cu o analiză asupra clasei sociale care a contribuit la înfăptuirea acestui proces”. Care este deci „subiectul” în propoziţia modernizării? Aflăm, după un lung

periplu documentar, că, în lipsa unei burghezii autohtone, „mica boierime, aşa cum o numesc istoricii, poate fi considerată nucleul clasei de mijloc”. Doar că „această categorie socială nu s-a identificat niciodată pe sine ca fiind altceva decît boierime, nu şi-a construit o altă identitate socială [...]. Idealul ei a fost întotdeauna acela de a copia modelul marii boierimi, al boierimii aflate la vîrf, investind (şi dînd faliment) în cumpărarea de slujbe şi titluri, risipind averi pe haine şi case, pe trăsuri şi aparenţe sociale”. Iar exemplele în această privinţă curg de-a lungul paginilor.

În această succintă descriere, apare şi cuvîntul-cheie: *slujbă*. Ca să existe, statul a trebuit să construiască, aproape peste noapte, un „aparat de stat”. Şi a trebuit să-l încropească într-un ritm şi cu o cerere care depăşeau cu mult oferta de „personal”, ofertă alcătuită, în mare măsură, dintr-o populaţie rurală şi profund needucată – dacă nu de-a dreptul analfabetă. *Ai carte, ai parte* – se mai zice încă în popor. Ai parte de... slujbă. Învaţă carte nu ca să ştii, ci ca să ai ceva. Şcoala a fost astfel principalul instrument de modernizare a statului, dar nu a reuşit să ofere funcţionari publici specializaţi, ci doar slujbaşi potenţiali, ce urmau să fie confirmaţi – sau nu... – în slujbă după „obiceiul ţării”, prin cumpărare sau favoruri. Elitele noastre moderne s-au născut astfel la cozile pentru demnităţi, din visurile şi frustrările unor eterni catindaţi, rămînînd pînă astăzi dependente de hatîrul statului: *o slujbă cît de mică... da’ la stăpînire să fie!* Iar cînd s-au „chivernisit”, singura lor preocupare a fost să-şi ţină „rangul”. Soarta unui mic cuvînt este exemplară în acest sens: *ifos*, iniţial „rang” (legitim), a devenit cu timpul peiorativul pe care îl ştim. Sute de exemple, unele cît se poate de pitoreşti, alimentează această constatare

mai generală: nu am avut (şi nu avem…) o *intelectualitate*, ci doar o mînă de *intelectuali* entuziaşti. La extrema cealaltă, lumea rurală a fost dintru început abandonată în această cursă a modernizării, „chestiunea ţărănească" fiind o constantă a istoriei noastre moderne: un ţăran bun este doar un ţăran la muzeu, adică unul refugiat în „tradiţie", nu unul părtaş la modernizare.

Un astfel de aparat de stat, „parvenit" dintr-o lume practic rurală, este incapabil „de a gîndi în termeni de investiţie economică în viitor". Atît viziunea, cît şi „agentul modernizator" vin astfel din exterior: atunci Franţa, respectiv Rusia, acum UE. Guvernarea practică se face, atunci ca şi acum, prin tactici ad-hoc, schimbătoare şi sub vremi. Se străduiesc să le realizeze tineri şcoliţi, de regulă, în Occident, dar nevoiţi să se dea după „obiceiul ţării". Peste toate se aşterne şi se consfinţeşte o ontologie naţională premodernă, în care timpul naşte eternitate, şi nu istorie, iar spaţiul se întinde, mioritic şi uniform, peste trupul ţării, care adăposteşte fiinţa naţională. Cam greu să gîndeşti schimbarea şi diversitatea în aceste cadre conceptuale…

Eşecul structural al statului modern se vede şi mai clar în neîndeplinirea condiţiei sale preliminare: despărţirea aparatului de stat de Biserică şi rudenie. Boierimea mare şi mică, demnitarii statului sînt şi persoane religioase, care implică Biserica în deciziile şi comportamentele lor administrative. Şi toţi au curţile lor clientelare de rude mai apropiate sau mai îndepărtate. Iată o singură mostră din colecţia Cristinei Vintilă-Ghiţulescu: domnitorul Grigore Alexandru Ghica. „Cu ruşinea mea mărturisesc că, în timp de şase ani, cît am guvernat Moldova, am făcut o mulţime de

nedreptăţi şi de nelegiuiri. Însă ce era eu să fac, cînd eram în înrudire şi amiciţie cu toţi boierii? Cum era să nu pun eu ministru pe vărul meu, logofăt mare, pe cuscrul meu, postelnic, pe fiul meu, preşedinte al divanului, pe cumnatul meu, ispravnici, pe nepoţi şi pe amici, privighetori şi poliţai, pe oamenii acestora. Şi dacă vreunul dintre ei nedreptăţea pe oameni, dacă ei condamnau pe nevinovaţi, dacă răpiau făţiş onorul şi averea cuiva, ce era să fac eu? Puteam să fiu eu întotdeauna drept? Dacă-i depărtam din funcţie, trebuia să rînduiesc pe alţii tot ca dînşii, pentru că Regulamentul Organic nu-mi permitea să pun pe oricine cu merite."

De la „ruşinea" lui Grigore Alexandru Ghica la „ifosele" capitalismului de cumetrie din zilele noastre nu pare a fi decît o zbuciumată continuitate a construcţiei instituţionale. Şi totuşi, dincolo de continuităţi, istoria are şi rupturi; şi unele, şi altele se cer cunoscute şi înţelese. Ar însemna deci să fim miopi sau rău intenţionaţi dacă n-am recunoaşte că de la lumea instituţională a lui Ghica la „statul de drept" actual, aşa şubred şi corupt cum este el, s-a schimbat totuşi cîte ceva!

Puterea statelor slabe

Revin cu o a doua lectură a cărţii Cristinei Vintilă-Ghiţulescu, centrată, din punctul meu de vedere, pe problema modernizării statului. Ceea ce putem să întrevedem în – şi dincolo de – documentaţia bogată a autoarei pe această temă este nici mai mult, nici mai puţin decît eşecul constitutiv de modernizare a statului român. Astfel, putem să reconstituim, din „zorii modernităţii" pînă în zile noastre, cel puţin trei linii complementare de neisprăvire: despărţirea statului de Biserică, despărţirea producţiei de gospodărie (în sensul generic al termenului, care include şi moşiile boiereşti) şi despărţirea administraţiei de rudenie, cu formarea unui aparat de stat autonom. În ciuda unor episoade de relativ succes, durata lungă a modernizării statului român este mai degrabă aceea a unor neîmpliniri în toate cele trei privinţe. Şi istoria se repetă sub ochii noştri.

La o a doua lectură, se pune însă o întrebare fascinantă: cum de mai supravieţuieşte atunci acest stat, cum de şi-a păstrat totuşi continuitatea neîntreruptă? Iar dacă renunţăm la nombrilismul unicităţii româneşti şi privim şi la alte cîteva state, vom observa edificatoare similarităţi de parcurs al modernizărilor etatiste. Problema nu mai este deci doar *a*

noastră, ci devine o chestiune de principiu: cum funcţionează de fapt *statele slabe*?

O posibilă cheie ar putea-o oferi cartea clasică a lui Pierre Clastres despre *Societatea împotriva statului* şi toate analizele consecutive acesteia. Teza de bază este aceea că societăţile fără stat sînt de fapt *societăţi împotriva statului*, adică nu societăţi ale unui *eşec*, ale unei *lipse* (aşa cum apar ele din perspectiva neobositului evoluţionism eurocentric), ci societăţi egalitare, refractare la apariţia concentrării puterii într-un segment al lor, în care puterea ia forma „necoercitivă" a *prestigiului*, şi nu pe aceea a unui „monopol al violenţei legitime", cum ne-a convins Max Weber că stă bine unui stat „adevărat". De la *chiefdom* din America de Sud la *Big Man* din Polinezia, atributul definitoriu al acestei puteri non-statale este dărnicia interesată. Pe de altă parte, aceste societăţi nu sînt unele ale „subdezvoltării" şi sărăciei, ci *societăţi ale abundenţei* (în termenii lui Sahlins), preocupate de *îndestularea* suficientă, nu de *bunăstarea* cumulativă. Timpul, munca, proprietatea etc. au în aceste condiţii cu totul alte mize.

Dar ce conferă ordine acestor societăţi? În mare, *rudenia*. Aceasta oferă schema *normelor* dezirabile şi a *încrederii* previzibile în cadrul colectivităţii: „Organizarea autorităţii nu se diferenţiază de ordinea rudeniei". Normele de rudenie împiedică şi prestigiul să se transforme în „putere" – care ar înstrăina eventualul „şef" de comunitatea sa de rudenie.

În cu totul alţi termeni şi din altă perspectivă, aceste societăţi fără stat, „primitive", sînt caracterizate prin ceea ce Granovetter numeşte „legături puternice" (*strong ties*). Simplificînd, aceasta înseamnă că lista persoanelor apropiate a doi indivizi oarecare dintr-o colectivitate are şanse mari să se

suprapună: comunităţile de rudenie, vecinătate şi/sau prietenie sînt exemplul clasic. Dimpotrivă, societăţile „moderne” sînt caracterizate prin „legături slabe”, difuze şi multiple, mai degrabă de tip *asociativ*. Tocmai în aceasta stă însă „puterea” lor: cu cît legăturile sînt mai „slabe”, cu atît deschiderea la inovaţie, asociere, mobilitate etc. este mai mare. Din acest punct de vedere – şi deşi ne mutăm, evident, în alt registru –, un stat slab ar putea fi descris ca o formă de guvernare în care puterea s-a desprins de societate şi a devenit monopolul legitim al „legăturilor slabe” ale statului, dar continuă să funcţioneze prin legăturile puternice ale societăţii, care reinterpretează normele şi redistribuie încrederea. Pentru a putea funcţiona în aceste condiţii, „clasa politică” şi „masele” cad de acord să negocieze relativa lor autonomie informală. Conflictele şi frustrările pot fi frecvente, dar sînt rezolvate prin renunţări conjuncturale ce evită colapsul statului; la limită, acesta va fi salvat prin dictatură. Statul lasă astfel un spaţiu de joc reţelelor sociale de legături puternice, mai extinse sau mai reduse, în schimbul păstrării controlului asupra propriilor legături puternice. Orice schimbare formală la nivelul statului va tinde să fie însoţită deci de schimbări ale poziţiei reţelelor informale.

Care este situaţia la noi? Ei bine, în durata noastră lungă, obştile devălmaşe au fost şi ele un soi de „societăţi împotriva statului”, cu proprietate indiviză, egalitare, conduse de o „democraţie primitivă” şi doar „vag colorată gherontocratic”, cum a arătat Stahl, păstrîndu-şi relativa autonomie (după ce plăteau cezarului ce-i al cezarului) pînă tîrziu, spre secolul XX. Şi neavînd încredere în instituţiile statului, oricare ar fi fost acesta. Colectivismul comunist a tulburat acest „duh devălmaş”, dar nici nu l-a eliminat, nici nu l-a inventat. Pe de altă parte,

actorii autohtoni ai modernizării au fost şi ei prinşi, structural, în „legăturile puternice” ale rudeniei, extinse apoi de la „nepotism” la reţele de „clientelism”, întreţinute prin acte de dărnicie bine calculată şi, mai recent, prestigiu mediatic.

În acest sens, sîntem deci un stat slab tocmai din cauza păstrării excesive a legăturilor puternice „premoderne”, un stat slab, a cărui „putere” constă în spaţiul de joc acordat permanent acestor legături tari, care se pot reproduce – şi „descurca” –, creativ şi lucrativ, dincolo de sincopele statului, oferindu-i în schimb acestuia continuitate şi flexibilitate; instituţiile veghează doar la păstrarea jocului în limitele de anomie funcţională.

Să ne înţelegem însă, aceasta nu este o pledoarie, ci doar un efort răzleţ de a (îmi) înţelege uimirile recurente: cum de mai funcţionează oare societatea românească?

Arhipelagul gustian.
Despre şcoala monografică, altfel

„Arhipelagul gustian” este formularea fericită a Sandei Golopenţia. „Despre şcoala gustiană – altfel” este titlul unei introduceri semnate de Rostás Zoltán, care se întreabă „de ce este necesară analiza şcolii sociologice iniţiate de profesorul Dimitrie Gusti în perioada interbelică. Şi de ce altfel?”. Recent, dincolo de edificatoarele volume coordonate sau iniţiate de Zoltán Rostás şi de monumentalele editări ale Sandei Golopenţia, dedicate în principal lumii academice, cei doi au scos pe piaţă, independent, dar convergent, şi volume destinate unui public mai larg: două numere speciale din *Transilvania* (2012 şi 2014), un număr din *Secolul XX*, unul din *Sfera Politicii*, un număr din revista braşoveană *Acum 2011* şi, nu în ultimul rînd, un număr special din *Études Rurales* din Franţa. Cine îşi va da osteneala să le răsfoiască măcar va afla şi răspunsul la întrebarea lui Rostás.

Pînă atunci însă, iată argumentul central al acestuia: „E nevoie de această analiză pentru că liderii de opinie (culturală) au socotit că imaginea distorsionată a interbelicului constituită pe vremea regimului comunist trebuie urgent şi eficient corijată. În logica maniheismului postdecembrist, această corectare s-a realizat selectiv. Prin urmare, s-a acreditat ideea

că perioada interbelică a fost cea mai democratică, cea mai liberă, cea mai europeană, cea mai bogată, cea mai veselă epocă. Adică o istorie opusă perioadei comuniste şi o imagine care merită să fie reclădită după 1989. Imaginea bucolică a interbelicului a fost construită însă pe critica regimului comunist, şi nu pe realitatea istorică a perioadei".

La începuturile antropologiei, Lévy-Bruhl vorbea despre „oroarea de concept" a primitivilor. În legătură cu „liderii de opinie (culturală)" s-ar putea vorbi – cu aceeaşi exagerare polemică – despre o „oroare de concret", judecăţile de valoare subordonînd, în acest caz, cunoaşterea empirică şi plasîndu-se, electiv, în zona hagiografiei sau în aceea a demonologiei. Iar lupta dintre unii şi alţii exprimă adesea şi o luptă de generaţii – sau chiar vag „de clasă": „La lansarea unui volum în care există pasaje puţin măgulitoare privind anumite manifestări ale lui Dimitrie Gusti", mai povesteşte Rostás, „un coleg de generaţie m-a avertizat că nu este cazul să demitizez. După doar cîteva zile, un coleg mai tînăr mi-a reproşat contrariul, întrebîndu-mă pe un ton imperativ dacă n-a sosit vremea demitizării Profesorului". Or, fenomenul Gusti nu poate fi jucat la alba-neagra. Mai mult, „arhipelagul gustian" este şi o expresie a *arhipelagului România,* iar studierea primului permite şi o înţelegere mai bună a celuilalt. O simplă răsfoire a articolelor cuprinse în publicaţiile amintite oferă deja cîteva pilde *ad usum Delphini*: acolo unde sîntem obişnuiţi să privim doar scena, ni se prezintă, în detaliu, şi culisele, acolo unde memoria festivă evocă doar „eroii", ni se prezintă şi „periferiicii", acolo unde ne place să vedem doar unitate în cuget şi simţiri, ni se dezvăluie tensiuni, conflicte şi contradicţii. Şi totul se bazează pe *documentare* minuţioasă – cuvînt şi misiune banale, dar care

măcar pun o surdină prea vocalelor *păreri* oferite „pentru liniştea noastră”.

Dar ce avem de învăţat din toate acestea, dincolo de propriane istorie?

Cred că două lucruri sînt fundamentale: *viziunea* şi cunoaşterea *concretă* a societăţii, a *României reale*, dincolo de *România ideologică*.

Instituţia Gusti a fost, mai presus de toate, o chestiune de viziune naţională, cu partea de utopie inerentă oricărei viziuni profunde. Şi a fost o viziune pe termen lung, care a trecut de la faza pur monografică, nerealist de ambiţioasă, la o „acţiune de cercetare sintetică, pusă atît în slujba administraţiei de stat, cît şi în slujba cunoaşterii sociologice simultane a ţării”, care s-a concretizat în monumentala *Enciclopedie*, a dat naştere apoi organismelor şi mai ambiţioase ale Serviciului Social obligatoriu şi Institutului de Cercetări Sociale al României (cu şapte centre regionale, un Institut Social pentru Cercetarea Românilor de peste hotare şi un Centru de Studii Internaţionale şi a privit în viitor spre un Institut Social al Naţiunilor sub oblăduirea UNESCO, la care Gusti lucra deja în 1946). Multe dintre acestea ar fi eşuat şi fără război şi venirea comunismului? Se poate, dar rostul utopiilor nu este să se realizeze, ci să orienteze.

Complementar şi dincolo de disensiunile metodologice, ideologice sau personale dintre membrii Şcolii, ceea ce a i-a unit pe toţi a fost crezul comun în cunoaşterea empirică, în „ştiinţa *concretă* a naţiunii”. Această convingere i-a orientat şi spre lumea satului, nu vreun soi de paseism retrograd. Mai exact, „sociologia naţiunii” *trebuia* să înceapă cu satul, pentru că asta era *realitatea*, pentru că România Mare era, în primul rînd, o

naţiune de ţărani. Din această perspectivă, ceea ce interesa era satul *concret* şi „ridicarea" acestuia, în filieră moderat iluministă. În plus, exista o „credinţă pozitivistă" în viabilitatea modelului ţărănesc ca „tip de viaţă care se dezvoltă paralel", ca un fel de „a treia cale": „Dincolo de problema statului", declara Vulcănescu, „stă problema celor două Românii. Dincolo de Mussolini sau de Lenin, se profilează, în adîncul iţelor societăţii româneşti, chipul lui Gandhi"; sau, din alte spaţii, „modelul cantonal elveţian". Din acest soi de iluminism pozitivist se trage şi dubla reţinere, diferit exprimată, faţă de conservatorismul *ţăranului etern* şi faţă de liberalismul *primitivului intern*.

România „reală", în general, şi cele „două Românii", în particular, constituie încă principalele noastre probleme. Acum – ca şi atunci – nu prea ştim de fapt cum să le rezolvăm. Drept care preferăm să (ne) mitizăm...

Sărbători...

Cum mai e cu sărbătorile la români?...

Paştele şi Crăciunul au început să-mi cadă greu din cauza acestei întrebări pe care presa o pune cu o consecvenţă demnă de o cauză mai nobilă. E firească, într-un fel, dar cînd se repetă, identic, în fiecare an, cam ce noutăţi ai putea să mai spui? Că doar nu apare în fiecare an ceva nou în sărbătorile noastre strămoşeşti! Pe de altă parte, *modul* în care este pusă întrebarea sugerează (ca în atîtea alte cazuri) genul de răspuns aşteptat: s-a ales praful de sărbătorile noastre, românii nu-şi mai ţin frumoasele sărbători, unde sînt sărbătorile de altădată?! Şi dacă nu verşi măcar o lacrimă pe altarul sărbătorilor defuncte, îl apucă pe jurnalist plînsul că a ratat interviul! (Ştiu, iar o să-mi iasă vorbe că am eu ce am cu jurnaliştii. Zău că am tot respectul pentru cei care îşi fac meseria! Pentru cei care nu, nu...) Mai există apoi modelul folclorist, un fel de *ştiaţi că* vag autoexotic: ştiaţi că, pe vremuri, românii făceau aşa şi pe dincolo, de la Florii şi pînă la Rusalii? Şi asta iar şi iar, în fiecare an la fel. E minunat şi e util, dar parcă se cam repetă, nu credeţi?

Să încercăm deci să lămurim puţin lucrurile.

Există minunate colecţii despre „Sărbătorile la români” şi/sau despre „Credinţe şi superstiţii”, există calendare comentate ale sărbătorilor ţărăneşti, există monografii despre

fiecare dintre ele. Toate acestea fac parte din patrimoniul nostru cultural. Este deci firesc să le păstrăm memoria. Unii ţin însă morţiş să le păstreze în viaţă ca atare. Pe de altă parte, alţii, mai cîrcotaşi, insinuează că, de leneşi ce sînt, românii aveau mai multe sărbători decît zile lucrătoare. Nu este tocmai aşa, dar nici foarte departe de adevăr. Cum e deci cu sărbătorile la români?

Păi, cum să fie, ca peste tot! Sărbătorile sînt de fapt timpul sacru al unor ritualuri menite să păstreze *rînduiala* lumii şi să susţină *rostul* oamenilor. Ele sînt practicate întrucît – şi în măsura în care – oamenii respectivi *cred* în această rînduială şi se roagă pentru acest rost. Sărbătorile ţin astfel mai mult de *obligaţii* decît de *distracţii*. Căci toţi cei care participă la ele au convingerea profundă că aşa este rînduit de cînd lumea, că sărbătorile (adică ritualurile respective) le vor face viaţa mai uşoară, dar şi invers, că nerespectarea lor va atrage nenorociri. Sărbătorile, multe la număr, sînt păstrate deci cu sfinţenie din respect şi din teamă, nu din lene sau simplă plăcere. Şi nici de dragul „păstrării tradiţiilor”! Pe scurt, sărbătorile ţin de sacru, nu de *entertainment*. Faptul că sînt *însoţite* adesea şi de petrecere este cu totul altceva: bucuria face parte şi ea din ritual.

Ce se mai întîmplă *acum* cu aceste sărbători?

Ce să se întîmple? Se întîmplă ce s-a petrecut peste tot în Europa cu sărbătorile societăţilor ţărăneşti! Au dispărut încet-încet, pe măsură ce credinţele într-o rînduială dată şi eternă au slăbit, iar modul de viaţă al oamenilor s-a „modernizat”. Timpul *sacru* al sărbătorilor a devenit şi el unul *festiv* – ceea ce este cu totul altă treabă.

Să luăm un exemplu la întîmplare: înstruţatul (sau împănatul/ferecatul) boilor, ritual arhaic practicat în preajma Rusaliilor. Ritual de fertilitate, ca atîtea altele, vital şi el pentru soarta recoltelor de peste an. Vital atîta vreme cît oamenii cred cu tărie în invocarea rituală a fertilităţii şi depind de ea; dar devenit inutil pe măsură ce *ritualurile de fertilitate* au fost înlocuite de *fertilizanţi*. Ce să mai înstruţezi acum, tractorul? Şi de unde boi, cînd n-a mai rămas nici unul în sat?

Şi uite aşa s-au născut tradiţiile! Amintirea şi bucuria acestei sărbători i-au făcut pe unii să o repună în scenă, „ca altădată”, dar fără credinţa şi mizele de odinioară. Într-un sat din Bistriţa-Năsăud, de pildă, localnicii sărbătoresc cu fast, în fiecare an, înstruţatul boilor, deşi nu mai au nici un bou în comună şi sînt nevoiţi să închirieze dintr-un sat vecin. Îi hrănesc cum se cuvine şi îi „primenesc”, îi „împănează”, aranjează gospodăria de unde va porni cortegiul, cele patru „druste” pregătesc cununile de spice şi flori ale boilor, pe uliţă intervin şi „ghiduşii” cu tălăngi, mă rog, toate elementele ritualului sînt acolo. În plus, „maşinile sînt oprite pentru a plăti vama” – precizează Ema Mihalachi în prezentarea pe care o face pe blogul său acestui obicei. Ei, asta cu maşina cred că e ceva mai recentă…

Care e morala fabulei?

Obiceiul boului înstruţat a murit, trăiască tradiţia boului înstruţat! – ca să spun aşa. Ca şi multe alte sărbători, nici înstruţatul boilor nu-şi mai are eficienţa sa rituală, nimeni nu mai crede în ea. Din fericire pentru noi, orăşenii, că dacă agricultura actuală s-ar baza în continuare pe paparude şi pe alţi caloieni în loc de irigaţii sau aspersoare, noi am fi primii supăraţi, căci am risca să murim de foame! Ceea ce nu i-a

împiedicat însă pe oamenii din acel sat să se „joace” de-a înstruţatul boilor. Şi să o facă exact ca la carte! E frumos? Este! Dar e o „joacă”, un spectacol, o festivitate la care vin şi turişti din alte părţi, la care există un *public*; nu mai este „sărbătoarea de altădată”.

Zău, nu e nimic de jelit în povestea asta!...

Post festa

De 1 Decembrie, românii se bucură că sînt români. Şi cînd se bucură, românii mănîncă şi beau. După acest criteriu, se pare că anul acesta (scuzaţi, anul trecut...) chiar a existat un reviriment de patriotism, marcat de dispariţia conservelor de fasole din galantare (pot să depun mărturie: nici eu n-am mai găsit fasole pe o rază de trei supermarketuri de jur împrejur!). Şi bucuria continuă, *crescendo*, toată luna decembrie, cam pînă la Boboteaza de peste an. În toată această perioadă sîntem încurajaţi, pe toate căile şi cu toate mijloacele, să ne bucurăm – deci să cheltuim. Şi ne bucurăm cheltuind – mai ales că statul a avut grijă de data aceasta să ne întindă punţi peste oalele de sarmale. Dacă e să-i credem pe cei de la MEDNET Marketing Research Center, bugetul de cheltuieli prevăzut de românii din marile oraşe pentru perioada sărbătorilor din 2013 a revenit la valoarea celui din 2009, adică în jur de 1.500 de lei, după trei ani în care bugetul alocat fusese cu cîteva sute de lei mai mic. Mai mult, bugetul prevăzut pentru mîncare şi băutură este chiar puţin mai mare decît cel din 2009 (600 faţă de 550 lei). Desigur, şi preţurile au crescut, deci nu stăm chiar aşa de bine, dar, una peste alta, s-ar zice că fie a trecut recesiunea, fie vrem să uităm cu orice preţ de ea.

Dar altceva mă interesează pe mine în toată această poveste extrem de repetitivă: habotnicia creştin-igienistă care ne loveşte *după*, în chinurile păcătoase ale digestiei. O lună întreagă sîntem asaltaţi de ispite, o lună întreagă sîntem îndemnaţi să fim buni români, adică să ne bucurăm de bucatele noastre tradiţionale, care ne împresoară în tîrguri şi ne sînt lăudate pe toate canalele de televiziune. Apoi, după ce ne bucurăm, mîncînd şi bînd bine, ni se arată pisica: imediat după Crăciun, aceleaşi media nu fac decît să numere Salvările ce duc pe la spitale români care s-au bucurat în exces. Şi încep predicile evlavioase de cumpătare, ni se aduce aminte de „spiritul sărbătorilor", ni se fac reproşuri. *Fericirea nu constă în excesele alimentare, nu de asta e sărbătoare, lucru care ar trebui înţeles de mulţi români care încă nu ştiu ce e aceea cumpătare. Mai presus de mîncare e bucuria, fericirea de a fi împreună cu cei dragi, de a-i avea ca oaspeţi în casă* – ne explică un ziar. Iar un altul aruncă anatema: *Românii şi-au pierdut respectul pentru sărbătorile creştine!* Pe scurt, *Românul* este (sau a devenit) un păcătos hămesit. Nu mă 'nebuni, neicuşorule, chiar aşa să fie?

Să privim însă lucrurile cu mai puţină patimă şi mai multă consecvenţă. În primul rînd, vorbim despre cele mai importante sărbători ale anului, cînd cele creştine se suprapun peste cele precreştine, solstiţiale, ale înnoirii timpului – iar la noi acestea sînt încă foarte vii. Moartea şi renaşterea timpului sînt marcate în toate culturile printr-o perioadă de haos, de dez-ordine, de exces, iar excesul de mîncare şi băutură a făcut parte şi el, dintotdeauna, din acest repertoriu ritualic. În plan social, este o perioadă în care, după postul Crăciunului, prosperitatea trebuie afişată pentru a avea parte de ea tot anul care vine, în care, vorba gospodinelor, dacă nu rămîne înseamnă că nu se

ajunge, în care „risipa” ia forma unui soi de *potlatch*, a unei competiţii între gospodine şi gospodării, în care cîştigul se măsoară în prestigiu. În sfîrşit, bucuria sărbătorilor se exprimă prin mîncare şi băutură *împărtăşite*: cel mai trist lucru de sărbători este să-ţi mănînci sarmaua de unul singur. Mîncarea festivă este sociabilitate, nu bulimie! Iar din acest punct de vedere, să nu uităm că, de sărbătorile de iarnă, sute de mii de „căpşunari” se întorc în ţară tocmai pentru a fi împreună cu cei dragi şi pentru a se bucura în jurul unor mese „ca acasă”. Deci, într-adevăr, *mai presus de mîncare e bucuria de a fi împreună cu cei dragi.* Atunci care e problema?

Ei, există totuşi şi nişte probleme. Toate cele de mai sus sînt valabile în rînduiala lumii rurale. Ele se prelungesc şi în lumea oraşului, unde se amestecă însă cu alte practici gastronomice, adică alte stiluri culturale. Şi se amestecă tot mai mult într-o lume brusc mondializată ca a noastră. Lucrurile se complică astfel cînd, pe lîngă piftia, caltaboşul şi sarmaua tradiţionale, apar şi neotradiţionala salată de *bœuf*, mezelurile şi prăjiturile de la supermarket, ceva aripioare crocante cu cartofi prăjiţi de la un *fast food* sau o pizza comandată la restaurantul din colţ etc. Excesul se naşte astfel mai ales din amestecul de stiluri alimentare. Pe de altă parte însă, trebuie să constatăm şi că acest talmeş-balmeş culinar este tot mai mult cenzurat de preocupările pentru „corpul meu”: porcul de Mangaliţa (dacă nu ai acces la porcul vietnamez) detronează porcul clasic, curcanul detronează porcăriile, peştele de Anul Nou devine „tradiţional”, salatele de cruditătţi ocupă centrul meselor etc. În plus, din motive evlavioase şi/sau igienice, numărul celor care postesc cu adevărat, mai ales printre tineri, este în creştere, nu în descreştere. Deci excese, da, dar şi „raţionalizări”.

Ceea ce mă deranjează în această habotnicie *post festa* este deci amestecul de ipocrizie şi necunoaştere. O necunoaştere a spiritului sărbătorii la români, care este proiectată într-o imagine idilic-puritană a „ţăranului adevărat”, de parcă el nu făcea altceva decît să postească şi să se roage. O ipocrizie a bucuriei vinovate: bucuraţi-vă, români, şi de produsele tradiţionale, şi de cele din supermarketuri, dar temeţi-vă de judecata lui Dumnezeu şi/sau de cea a doctorului! Şi, nu în ultimul rînd, dispreţul unei raţionalităţi igieniste izvorîte din cultul postmodern al corpului, care priveşte cu dispreţ acest dezmăţ şi aruncă printre dinţi: *Nişte ţărani!*...

A fost sau n-a fost?
Despre societatea deziluziei

Şi a venit din nou clipa recurentă a îndoielilor naţionale, pusă în scenă în fiecare an ca un soi de parastas mediatic tot mai anemic: *a fost sau n-a fost? A fost pe dracu'!*... – oftează o majoritate dezabuzată, care vrea să uite. Minoritatea care nu poate să uite oftează şi ea, dar în tăcere. Grupul de urători ai revoluţiei îşi face şi el numărul, tot mai puţin convingător.

A fost sau n-a fost ce anume? Revoluţie, bineînţeles, ceea ce am crezut cu toţii atunci cînd istoria n-a mai avut răbdare şi ne-am pomenit cu toţii, dacă nu în stradă, cel puţin în faţa televizoarelor. Acum, privind retrospectiv şi din perspectiva dezvăluirilor ulterioare, marea majoritate nu mai crede în acest „basm". Dar uită că orice revoluţie izbutită are şi o parte de „lovitură de stat", de „culise", de „conspiraţie" şi că toate revoluţiile şi-au devorat eroii. Cele mari i-au trimis chiar direct la ghilotină sau în puşcării. A noastră nu este deci o excepţie, singura „impură" şi, parţial, „confiscată". Pe de altă parte, „revoluţie" nu este un termen „natural", cu un semnificat „obiectiv" de genul „acesta este un pahar". Nu este nici măcar un termen ştiinţific univoc sau negociabil prin simplă „competenţă". Revoluţia este un *brand*, rezultat al unui marketing istoric negociat de elitele noii ordini cu masele

sociale. Tristeţea vine din faptul că noi am ratat din prima clipă – şi am continuat să ratăm pînă în prezent – această negociere…

Dar să ne amintim! Pe lîngă interpretările, mai mult sau mai puţin competente, care s-au oferit să ne prezinte „adevărul despre revoluţie”, faptele „la firul ierbii” din relatări *live*, precum volumul de interviuri *Vom muri şi vom fi liberi* al Irinei Nicolau, sau filmul *După revoluţie* al lui Laurenţiu Calciu sau amintirile de istorie orală culese de Rostás Zoltán şi Florentina Ţone ne ajută să o facem.

Toţi erau deştepţi, din ăştia, nimeni nu era prost în momentul acela – îşi aduce aminte, după douăzeci de ani, un revoluţionar. Iar altul afirmă, onest, că *fiecare a avut motivele lui, care ţineau de concret şi pământean. Eu, de pildă, voiam muzică la liber şi cărţi asemenea!* Nimeni nu ştia ce va urma, dar toţi ştiau ce trebuie făcut. Căci (mai) toţi erau convinşi că a venit vremea lor şi, mai îndrăzneţi sau mai speriaţi, mai pe faţă sau mai pe ascuns, s-au pus brusc să viseze. După cîteva decenii de visuri etatiste sau etatizate şi de aspiraţii centralizate, societatea românească a fost literalmente inundată brusc de visuri individuale irepresibile: marea defulare. Spre deosebire de celelalte „revoluţii” ce au dus la căderea comunismului, negociate în principal la masa verde cu ceva timp înainte de declararea lor publică, revoluţia română a avut şi o imensă componentă spontană şi un cost uman măsurabil în morţi şi răniţi, care au creat cel puţin credinţa într-un îmbătător „prin noi înşine”. Capitalismul primitiv despre care s-a vorbit ulterior – şi se mai vorbeşte încă şi în prezent – a constat astfel, iniţial, într-o *acumulare primitivă a dorinţei*. Mai degrabă decît o schimbare a cursului apei, ca în celelalte ţări comuniste,

revoluţia română a fost o rupere a zăgazului: *Ne-a luat valul* – îşi intitulează, profetic, Irina Nicolau un volum de interviuri.

Bineînţeles că a fost o revoluţie, dar una „luată de val”, cu dinamită la temelia barajului şi reîndiguind puhoiul, cu exces de entuziasm naiv şi exces de deziluzie la fel de naivă, ce se justifica însă, *a posteriori*, prin exces de „realism”. Dar *a fost* o schimbare revoluţionară, pe care ezităm încă să o declarăm „revoluţie” tocmai pentru că atunci am crezut prea mult în ea şi după aceea am aflat prea puţine despre culisele sale – iar ce am aflat ne-a revoltat şi deprimat. Şi totuşi, atît schimbarea de regim, cît şi morţii sînt *fapte* ce pot fi constatate cu ochiul liber. Tristeţea acestei „revoluţii” este astfel faptul că am ajuns să o persiflăm. Ne autoironizăm dintr-un exces de iluzie prea dramatic dez-iluzionată, ca un biet soţ înşelat în dragoste.

Revoluţia din decembrie inaugurează postcomunismul românesc, dar îl inaugurează strîmb, ca moment inaugural al „societăţii deziluziei” în care trăim şi acum. Indiferent de cine a profitat de ele, entuziasmul şi jertfa din stradă au fost *reale*. Indiferent de cît de naivă sau nu, credinţa că *noi* am făcut-o a fost şi ea *reală*, pentru că a creat consecinţe reale pentru fiecare dintre noi. Pe de altă parte, şi deziluzia *post festum*, proporţională cu intensitatea visării iniţiale, a fost – şi este – la fel de *reală*, căci ne urmăreşte toate faptele reale. Astfel, societatea s-a autodelegitimat şi a abdicat: sîntem un popor de naivi, eventual bine intenţionaţi, dar incapabili să facă faţă Marilor Păpuşari – a conchis o mare majoritate.

La rîndul său, statul se defineşte prin monopolul violenţei legitime, ne-a învăţat Max Weber. Or, asasinarea soţilor Ceauşescu a fost o violenţă nelegitimă. Nimeni nu ştie nici astăzi cine şi (cu adevărat) de ce a făcut acest lucru, într-adevăr,

unic în seria revoluţiilor din 1989. Statul s-a delegitimat astfel şi el *ab initio*. La temelia sa se află o crimă pe care mulţi şi-o doreau, care a fost justificată în fel şi chip, dar pe care statul nu a reuşit niciodată să o legitimeze credibil şi transparent, în noua sa calitate de stat de drept. Mai mult, statul a recidivat cu morţii mineriadelor (deci cu alte crime, dar împotriva propriei populaţii), despre care de asemenea nu ştim cine se face, *legal*, vinovat. El a abdicat astfel, *de facto*, de la prerogativele sale de stat de drept. Şi este perceput în consecinţă.

Chiar dacă am avut timp să uităm, chiar dacă nu ne mai pasă sau avem alte probleme pe cap, clipa inaugurală a deziluziei ne urmăreşte încă şi după două decenii, ca orice fapt istoric major. Cerul speranţelor noastre de fiecare zi este astfel acoperit permanent de nori ameninţători de deziluzie.

Muzeul Comunismului, dincolo de bine şi de rău

Una dintre primele instituţii născute din Revoluţie a fost Muzeul Ţăranului Român (15 februarie 1990). Act recuperator, desigur, căci Muzeul de la Şosea fusese construit cu acest scop înainte de a fi sechestrat de comunişti. Tot aici s-a închegat, practic, prima expunere muzeală a comunismului prin sala *Ciuma*, alcătuită din resturi accidentale de obiecte din fostul Muzeu al Partidului.

Partea nevăzută a acestei istorii constă în faptul că aproape toate exponatele fostului muzeu s-au făcut… nevăzute. În afara unor filmări întîmplătoare, nimeni nu mai poate reconstitui cu precizie cum arăta fostul muzeu şi cum era în detaliu discursul său comunist. Cît despre exponate şi documente, cu unele excepţii, eu unul nu am putut să aflu exact unde au fost depozitate – sau dacă mai există undeva… Aproximativ acelaşi lucru s-a întîmplat cu statuile şi picturile comuniste şi, la grămadă, aceeaşi soartă era să o sufere şi Dobrogeanu-Gherea, acest „comunist împuţit”, cum mi-a explicat pe atunci un tînăr patriot anticomunist. M-am întrebat – şi mă mai întreb: de ce? Nici o societate modernă nu poate să pună istoria sub preş, oricît de neplăcută ar fi aceasta, măcar pentru faptul că adună gîndaci care vor ieşi noaptea şi îi vor strica somnul! De ce

atunci înlocuim noi arhivarea cu anihilarea şi memoria cu afectivitatea, de ce comunismul, în particular, şi tot ce e de „stînga”, în general, devin un fel de ducă-se pe pustii, cărora nu poţi nici măcar să le pronunţi numele în public şi, pe cît posibil, trebuie să le ştergi orice urme? Ne place sau nu, acestea sînt urmele *noastre*! E ca şi cu rudele, pe care nu ţi le alegi, ci ţi le dă Dumnezeu. Oricum ar fi ele, atunci cînd le vine vremea, trebuie să le îngropi cu toate cele cuvenite şi să le păstrezi amintirea, bună, rea, căci altfel se transformă în moroi şi-ţi bîntuie zilele şi nopţile. Aşa şi cu societatea: dacă nu îşi ia în stăpînire trecutul, ăla care este şi aşa cum este (faimoasa *Vergangenheit Überwältigung* a nemţilor), va deveni – şi va rămîne – o societate bîntuită.

Cred că de aici trebuie să pornească o aşezată dezbatere publică a problemei Muzeului Comunismului (a *problemei* şi nu a rezolvărilor, căci un muzeu nu este obiect de plebiscit!). Care sînt deci principalele probleme ale acestei Probleme?

Mai întîi, întrebarea dacă avem nevoie de aşa ceva. Şi/sau de ce de-abia acum. Evident că avem nevoie, şi cu cît trece timpul, cu atît această nevoie este mai acută. De ce de-abia acum? Pentru că nu am fost în stare pînă acum – iar despre celelalte mize politice, ele ar fi existat oricum, oricînd şi în orice regim, cu puţin alte coloraturi şi alţi tenori. Avem deci nevoie de el pentru că un muzeu poate să ordoneze mai expresiv şi mai accesibil decît o carte acest trecut semnificativ, construind şi propunînd o *reprezentare socială* a sa care, prin definiţie, nu poate aspira decît să fie *relativ* consensuală, adică *tolerabil* de controversată. Avem nevoie pentru *a ne îngădui*, cum spune olteanul, cu trecutul nostru recent şi a depăşi astfel polaritatea

aproape oedipiană între *anticomunişti* şi *nostalgici*, care ne macină deja steril pasiunile şi acţiunile.

Dar avem deja un muzeu al comunismului! – ne amintesc unii. Fals! Avem un *memorial* al comunismului, necesar şi excelent, chiar dacă este plasat acolo unde se agaţă harta-n cui, cum se plîng alţii. Iar un memorial nu este un muzeu. Un memorial este dedicat morţii, un muzeu spune povestea vieţii. Din acest punct de vedere, a fost firesc (şi moral) să începem cu un memorial, căci ar fi fost nedemn să ne începem viaţa postcomunistă fără să aprindem o lumînare la efigia victimelor comunismului. Douăzeci de ani ar trebui să fie însă suficienţi pentru a ne fi împlinit doliul şi a fi capabili să trecem de la memorial la muzeu (ceea ce, evident, nu anulează sau marginalizează cu nimic instituţia de la Sighet!). Din această perspectivă, sugestia Monicăi Macovei – „să facem un muzeu rezumat al Memorialului Sighet" – este, în cel mai bun caz, redundantă. Bine, să zicem că mai facem un Sighet, şi pe urmă?

Ajungem acum în miezul Problemei: un muzeu al comunismului ca să ce? Întrebarea poate părea cinică sau dezabuzată. Nu este! Societăţile care au avut o dezbatere publică serioasă pe această temă au trecut în revistă o serie întreagă de mize legitime, precum: pentru a condamna comunismul, pentru a nu uita, pentru a nu se mai repeta, pentru a înţelege ce s-a întîmplat, pentru a ne înţelege pe noi cei de astăzi privind la noi cei de ieri şi multe altele, mai nuanţate şi mai subtile, a căror simplă enumerare şi explicitare ar cere o carte întreagă. Noi, mai isteţi decît toţi, ştim răspunsul fără să ne fi pus problema: „Noi vrem să demonstrăm că a fost o dictatură globală" – ne anunţă Vladimir Tismăneanu. Şi, ca să fie şi mai clar, adaugă: „Viziunea va fi cea propusă de Comisia

Prezidenţială: regimul din ’45 pînă în ’89 a fost ilegitim şi criminal. Acesta este punctul de plecare pentru noul muzeu şi noul institut, care nu se negociază”. Bine, dar acest lucru a fost decretat deja de preşedintele ţării şi asumat astfel de România ca poziţie oficială. Un muzeu pentru a pune deci în scenă un decret prezidenţial şi o carte coordonată de Tismăneanu ca argument al acestuia? Îmi pare rău, dar iar seamănă a „încremenire în proiect”!... Revin atunci cu întrebarea: un muzeu al comunismului ca să ce?

Nu am răspunsul – sau nu îmi permit să sugerez vreunul în mod public; şi nici nu cred că el poate fi aflat printr-o „anchetă” la gura metroului. Dar o alternativă consistentă trebuie şi poate fi discutată.

Dilema este următoarea: un muzeu al comunismului sau al socialismului? Întrebarea poate părea pedantă, dar este de fapt fundamentală.

Noi ne definim ca societate postcomunistă; literatura socială vorbeşte, de regulă, despre societăţi postsocialiste. Care e diferenţa? Comunismul a fost ideologia. Definirea ca postcomunism pune deci accentul pe răsturnarea politică, iar un muzeu al comunismului ar privilegia (sau s-ar rezuma la) ideologia comunistă şi modul său de acţiune asupra populaţiei, dintr-o perspectivă prin definiţie de sus în jos. Complementar, „socialismul” se referă cu precădere la „societatea socialistă” (multilateral dezvoltată sau nu), adică la viaţa socială sub comunism, inclusiv la firul ierbii, în cotidianul său semnificativ. Un muzeu al „socialismului” (sau gîndit în această perspectivă) ar trebui să fie deci un „muzeu de societate”, care să acorde un spaţiu mult mai larg şi comprehensibil vieţii sociale, populaţiei şi reacţiilor acesteia, şi nu doar conducătorilor şi acţiunilor lor,

deci într-o perspectivă mai degrabă de jos în sus. El ar trebuie să arate nu doar blocurile impuse de Partid, ci şi amenajările imaginate de populaţie în spatele uşilor închise, nu doar directivele de industrializare, ci şi ceea ce un antropolog american numeşte „domesticirea industriei" şi deturnarea resurselor acesteia de către ţărani, nu doar ideologia Omului Nou, ci şi eşecul – parţial – al proletarizării, nu doar actorul principal, Partidul, ci şi partenerul său de joc, Societatea, mai slab, dar mai numeros şi, în orice caz, nu chiar atît de pasiv pe cît poate să ne pară din simpla lectură a documentelor de Partid.

Există cel puţin două poziţii înrudite, profund opuse unei astfel de viziuni. Prima este aceea a anticomunismului *mainstream*: singurul lucru care poate şi trebuie spus despre această perioadă este condamnarea ei permanentă, integrală şi fără rezerve. De acord, dar din nou: aceasta este o premisă deja asumată, ce urmează? Poate că ar fi util social să înţelegem şi cum s-a trăit în această societate *în ciuda* acestui regim condamnabil, pentru a putea pricepe mai bine care este moştenirea *reală* pe care trebuie să o gestionăm după înlăturarea acestuia. Crezul anticomunist opune însă un veto indiscutabil unei astfel de posibilităţi. Îmi aduc aminte, de pildă, de o persoană publică marcantă, care a plănuit o expunere muzeografică a vieţii cotidiene în timpul comunismului din care să lipsească însă muncitorii, deoarece aceştia au fost „profitorii comunismului". Recunosc că nu înţeleg cum ţăranii cooperativizaţi au fost victime demne de un muzeu al terorii, dar, în ziua în care au fost obligaţi să-şi caute de lucru la oraş şi s-au suit în tren spre noile lor destinaţii, au devenit peste noapte profitori nedemni de memoria noastră. Pe

de altă parte însă, o astfel de viziune nu este altceva decît o luptă de clasă întoarsă pe dos, în care nu *burghezo-moşierimea* este personajul negativ, ci *proletariatul*; şi anume, un proletar care s-a născut ţăran bun, dar s-a metamorfozat peste noapte, ca Mr. Hyde, în muncitor rău. Îmi pare rău, dar în aceste condiţii, „anticomunismul" pare să nu mai aibă nevoie şi de o înţelegere a vieţii în comunism pentru a-şi legitima titlurile de nobleţe.

Reţinerea complementară a aceluiaşi anticomunism invocă faptul că o prezentare a „vieţii cotidiene" ar „îndulci" riscant imaginea regimului comunist şi ar relativiza ororile acestuia. Contraargumentul ar fi că, dimpotrivă, aceasta ar explica *posibilitatea* structurală, şi nu conjuncturală, a acestora: cum de a putut funcţiona totuşi societatea în ciuda regimului. Ar permite identificarea şi înţelegerea acelei marje de joc pe care orice regim politic autoritar, de la marile imperii la micile dictaturi, are grijă să o asigure dacă vrea să dăinuie şi pe care orice populaţie se străduieşte, cu reuşite mai mici sau mai mari, să o lărgească. Dincolo de aceasta, viaţa cotidiană ţine de realitatea socială, de realitate pur şi simplu. Şi atunci, de ce trebuie redusă realitatea doar la ideologie şi de ce viaţa nu merită şi ea un muzeu, ci doar moartea? Poate deoarece în lumina acestei vieţi de zi cu zi imaginea noastră de eroi anticomunişti riscă să pălească puţintel?...

Cele două obiecţii se contopesc apoi, adesea, în acuzaţia tîmpă de „stîngism". Cînd plănuiam şi eu o expoziţie despre viaţa cotidiană în comunism, de pildă, un bun prieten m-a privit pieziş şi mi-a spus: *Aşa eşti tu, stîngist, ca toţi franţujii tăi!* Stîngist, de ce, pentru că am tupeul să afirm că şi în comunism oamenii trăiau zi de zi şi nu doar din cînd în cînd? *Cum* trăiau?

Păi, exact asta vreau să aflu dintr-un astfel de muzeu; şi, mai ales, să înţeleg, căci eu ştiu doar cum am trăit eu şi s-ar putea să-mi fac astfel o imagine greştită – sau, în orice caz, parţială – despre acele vremuri!

Aşa cum a început, mi-e teamă însă că *acest* muzeu, plănuit din nou de autorităţi, nu îşi va pune nici una dintre aceste probleme. De fapt, nimeni nu are nici o problemă, căci cei care contează ştiu deja tot ce e de ştiut!...

Despre fericire, cu abnegaţie

Chiar înainte de Paşte, o tînără jurnalistă mi-a pus o întrebare care făcea parte, probabil, din meniul de sărbători: *puteţi să-mi spuneţi, vă rog, trei lucruri care vă fac fericit?* Trei *lucruri* care mă fac fericit!? Păi, dacă ar exista asemenea lucruri, aş face o colecţie pe care aş ţine-o în birou sau într-o servietă sau în vreun alt loc ascuns şi m-aş considera stăpînul fericirii. Probabil că era vorba însă de „lucruri" într-un sens mai larg, adică şi fiinţe, evenimente, ce ştiu eu, vreun colţ de natură sau vreo melodie... Oricum ar fi, dacă aşa ar sta lucrurile, cine n-ar încerca măcar să devină un colecţionar de fericire? S-ar institui, probabil, şi o bursă a obiectelor aducătoare de fericire, fiecare cu cota sa de piaţă. După o clipă de ezitare, i-am răspuns aşadar tinerei jurnaliste că nu există aşa ceva. *Cum adică, nu aţi fost niciodată fericit?* – m-a întrebat ea de-a dreptul speriată. *Dimpotrivă, am fost mai tot timpul* – i-am zîmbit eu. Şi am hotărît să-i spun următoarea poveste ca să încerc să mă fac înţeles.

Era pe la începutul anilor '80. Echipa noastră de la Laboratorul de Antropologie primise o comandă să facă o cercetare sociologică în nou-înfiinţatul Centru Industrial-Agrar Rovinari. Pînă atunci, lucrasem numai prin sate, nu-mi plăceau oraşele – şi cu atît mai puţin acest amărît centru minier, înecat

în praf de cărbune şi cu oameni de adunătură din toată ţara, care se întrebau, ca şi mine, ce naiba caută ei acolo. Aveam fiecare o garsonieră din „Hotel Rovinari”, dotată cu şobolanul propriu, pe care unul dintre colegi, mai sensibil, l-a vînat trei zile la rînd pînă cînd a reuşit să-l prindă în spatele dulapului şi să-l strivească acolo. Pentru „şedinţele de lucru” aveam însă la dispoziţie „apartamentul de protocol”, care avea şi o sufragerie, cu masă, vitrină şi răcitor. Aveam la dispoziţie o lună pentru a ne termina treaba – sau, din altă perspectivă, trebuia să rămînem o lună la Rovinari.

Diurna era infimă. Cînd lucram la Novaci, trebuind să acoperim o zonă mai largă de sate, vînam prin coşurile de gunoi bilete de rată, care se decontau şi ne permiteau astfel să ne rotunjim veniturile. Cînd găseam cîte un bilet de Tîrgu Jiu – Novaci, mai scump, sărbătoream cu o bere (iată deci un „obiect de fericire”…). La Rovinari, unde nu aveam motiv de deplasare, asemenea bilete nu ne foloseau însă la nimic, eram condamnaţi să ne descurcăm doar din diurnă. În plus, nu era nici bere, căci conducerea locală de partid hotărîse să scoată din magazine orice băutură alcoolică, muncitorii avînd obiceiul anticomunist să se îmbete rău de tot la fiecare salariu. Nu mai rămăseseră în galantare decît sticlele de „vin spumant”, care nu erau pe gustul nostru – şi oricum, erau prea scumpe. Am recurs aşadar la planul B: ospitalitatea românului. Mergeam la interviuri aşa, mai pe la ora mesei, în speranţa că mai pică ceva, acolo.

Trei zile la rînd nu a „picat” însă nimic. Colegii mei mai prinseseră cîte o ceapă sau o bucată de brînză prin bucătărie, dar eu, „şeful”, eram tratat, în cel mai bun caz, cu lichiorul de banane din vitrină, care, mai ales pe burta goală, a devenit singurul aliment din lume care mă face să vărs numai cînd îi

pronunţ numele. Era îngrozitor de cald, iar oraşul industrial nu avea încă vreun colţ de verdeaţă unde să te retragi la umbră. Eram ca o haită de maidanezi părăsiţi în soare.

În a treia zi de post negru, întorcîndu-ne acasă, am avut o pornire bruscă şi m-am dus direct în „apartamentul de protocol”. Am pus apă în formele de gheaţă din răcitorul gol, l-am băgat în priză şi am aşteptat o oră în linişte. Mi-am chemat apoi colegii, am scos scaunele din sufragerie pe balconul prăfuit, am scos gheaţa din răcitor şi paharele de „cristal” din vitrină şi le-am umplut cu apă de la robinet. Le-am pus apoi frumos pe o tavă şi mi-am servit, elegant, colegii cu acest *cocktail Rovinari*. Ne-am aşezat cu toţii pe balcon, fiecare cu cîte un pahar de cristal în mînă. Îl roteam agale, făcînd să cînte cuburile de gheaţă, privind peste oraş la dealurile din zare. De sus, ne uitam olimpici la lumea mică de jos, care se agita fără rost. A fost, poate, una dintre cele mai fericite clipe din viaţa mea.

Vedeţi, doamnă – am privit eu spre jurnalistă –, *nu există „obiecte” care să te facă fericit, există doar fericire care să-şi caute obiectele*. Iar cîtă vreme mai curge încă apă la robinet, există şanse să fii fericit…

P.S. Mă simt obligat să fac o precizare pentru justiţiarii care ştiu totul despre ce e bine şi ce e rău în viaţă, în general, şi despre comunism, în particular. Contrar convingerii lor, nu despre nostalgie „criptocomunistă” este vorba aici. De asemenea, cînd bunicul meu, de pildă (despre care am povestit cu alte ocazii), îşi aştepta, prin anii ’50, destinul, cu valijoara sub birou, compunînd (cu două degete, căci habar n-avea să cînte la pian) opera *Conu’ Leonida faţă cu reacţiunea*, nu

însemna că avea un cult pentru Stalin sau că acesta era obiectul fericirii sale, ci că se bucura, pur şi simplu, de viaţă, aşa cum şi cît este.

Vedeţi, domnilor, cînd Romain Gary a scris *Groapa bunei speranţe*, nu a vrut să spună că războiul e fericirea. Dar nu cred că veţi înţelege vreodată acest lucru, căci aceasta v-ar priva de privilegiul mulţumirii de sine. Or, ce ar mai rămîne din viaţa voastră dacă nu aţi mai putea da lecţii de viaţă altora?...

România exotică

La încheierea proiecţiei în avanpremieră a filmului lui Radu Jude, prima întrebare a fost, după cum mă aşteptam: „De ce sînt prezentaţi preoţii cu atîta lipsă de consideraţie?”. A urmat un comentariu binevoitor-uimit: „Este filmul unei rupturi, n-am mai văzut aşa ceva…”. Şi discuţia a culminat cu o formulare inocent-sinceră, demnă de toată atenţia: „Nu ştiu, e cumva… exotic!”. Era vorba despre Ţările Române în timpul Regulamentelor Organice, despre trecutul nostru nu foarte îndepărtat, despre începuturile construcţiei noastre naţionale. Este fascinant în ce măsură România este (sau poate a rămas…) o ţară exotică pentru români!

Nu este treaba mea, evident, să comentez filmul lui Radu Jude. Mă voi mulţumi, aşadar, să spun că mi-a plăcut foarte mult. Dar nu pot să nu mă întreb ce este atît de „exotic” în *Aferim!*.

Aş începe cu faptul că este, după cunoştinţa mea limitată, printre puţinele filme ale „noului val” românesc care nu se petrece în – şi nu are de-a face cu – (post)comunismul. Iată deci un prim element de depeizare, de „ruptură” cu ceea ce devenise deja o previzibilitate. Este un lucru bun; aş spune chiar că este şi un semn de maturizare: putem să ne privim cu o oarecare distanţare şi să vedem şi lucruri ce s-au petrecut la o mai mare

distanţă în timp, nu doar cele care ne privesc direct pe noi, aici şi acum.

Înseamnă atunci că *Aferim!* este un film istoric? Da şi nu…

Pe de o parte, documentarea istorică a Constanţei Vintilă-Ghiţulescu se vede pe tot parcursul filmului: detaliată şi bogată în acelaşi timp, necomplezentă, dar, evident, fără *parti-pris*. Pe de altă parte însă, nu am deloc impresia că Jude a vrut să facă un „film istoric"; mai mult, mi-l imaginez (sau vreau să mi-l imaginez…) amuzîndu-se cu întreaga echipă la gîndul cum ar fi filmat Nicolaescu o scenă sau alta. Căci – *en passant* – *Aferim!* este şi o ironizare cruntă a filmului istoric marca Sergiu Nicolaescu & Co., adică o evadare din canonul clasic al naraţiunii istorice româneşti. De aici încep, am impresia, deruta, „ruptura" şi „exotismul", senzaţia de nemaivăzut.

Păi, cine a mai văzut film istoric fără eroi? Nu personaje principale, ci eroi adevăraţi, care au făcut istorie. Există şi ei în film, dar nu-i vedem, sînt doar o prezenţă ubicuă şi apăsătoare din spatele scenei. Noi nu-i vedem decît pe cei care au suportat istoria făcută de alţii – adică cei pe care nu prea sîntem obişnuiţi să-i vedem.

În acest sens, cea mai „exotică" prezenţă o constituie ţiganii. Nu cei despre care ne-am obişnuit să spunem că „am văzut ţigani fericiţi", ci ţiganii aşa cum au fost ei, adică robi. Despre ţigani ştim doar ce am auzit întîmplător pe culoarele facultăţii de la un student: „Cînd se naşte un ţigan, dispare o bicicletă". *Aferim!* ne arată altceva: cînd se naşte un ţigan, apare un rob. Iar acesta poate fi vîndut, prigonit, chiar schingiuit, deşi „pravila" interzicea deja la acea vreme un astfel de tratament. Ca şi în cazul jidovilor, care, după cum propovăduieşte un cucernic popă, ar trebui omorîţi cu toţii în numele Domnului.

Suferinţa robilor ţigani chinuiţi în fel şi chip de români, iată într-adevăr ceva nemaivăzut: cum adică, ţiganii fac parte din istoria neamului nostru?

Dar şi „ţăranul român”, lipsit de eroism şi el, este o figură destul de „exotică” în acest film. *Road movie*, *Aferim!* profită de drumurile încîlcite ale unui zapciu în căutarea unui rob ţigan fugit de la boier pentru a lăsa să defileze în fundal întreaga lume rurală a vremii. Reconstituită impecabil, de la aşezări la costume, aceasta nu arată nici ea aşa cum am fost obişnuiţi să o vedem: nimic demn de Muzeul Satului, nici o eternitate născută prin preajmă, nici un haiduc exemplar, doar sărăcie, tîlhărie, împăcare cu soarta şi iţiri nebănuite de omenie. De fapt, ţăranul român nu o duce mult mai bine decît robul ţigan. Nici cu boierii nu e prea clar cum stau lucrurile: pământeni, fanarioţi, turci sau turciţi, stăpîni sau slugi în ţara lor? Nimic eroic nici în boierimea românească.

În sfîrşit, nimic „românesc”, adică profund, autentic şi specific românesc în această românitate amestecată, care se află în plină prefacere istorică, dar care se crede încă într-o lume aşa cum a fost ea făcută de Dumnezeu. Un film românesc, despre istoria românilor, cu mulţi ţigani şi alţi „alogeni”, dar fără acea românitate imemorială care ne face să fim fie mîndri, fie depresivi, ei bine, aşa ceva chiar că este o „ruptură”!

Toate aceste ingrediente descriptive, etnografice, într-un fel, sînt perfect integrate şi slujesc o anumită viziune a filmului. La un prim nivel, am putea să o considerăm „ecumenică”. Refuzul eroismului este distribuit deopotrivă victimelor şi călăilor, căci nu există nici un eroism al victimei, aşa cum nu există eroism al dominaţiei. De asemenea, există ţigani mai buni sau mai norocoşi decît alţii, există şi ţărani omenoşi, există şi preoţi sau

boieri mai buni, există chiar şi turci darnici. Nimic nu este în alb-negru şi nu există nici o urmă de mizerabilism în această poveste tristă. Dimpotrivă, un fir ludic subteran o însoţeşte de la un capăt la altul. Viaţa e aşa cum e; şi istoria, deopotrivă. Pentru un spectator român contemporan însă, deprins să perceapă realitatea, de pe micul ecran pînă la marea scenă a ţării, doar ca pe o confruntare între *good guys* şi *bad guys*, aşa ceva este mai degrabă surprinzător: bine, bine, dar totuşi, cine e de vină?

Tot de viziune ţine şi perspectiva „la firul ierbii", organic legată de caracterul non-eroic al filmului. Ceea ce ne descoperă această perspectivă este faptul că noi, cei de astăzi, ne tragem din lumea lui *Aferim!* mai mult decît din Traian sau Decebal, Ştefan cel Mare sau Mihai Viteazul, sau chiar Ion ori Moromete. Brusc, spectatorul român nu mai ştie ce să răspundă la întrebarea „Tu al cui eşti?".

Bine, şi atunci care este morala filmului? Păi, nu e... Film fără eroi, *Aferim!* este şi un film fără lecţii de morală, fără pilde istorice. Dar cu o mică curajoasă, care constă, într-un fel, tocmai în producerea acestei senzaţii de „exotism": o altă privire, care descoperă o altă realitate, nemaivăzută, stranie, căci e aparent străină. Iar şocul realităţii poate trezi raţiunea din somn... *Aferim!* este astfel un soi de *Deşteaptă-te, române!* din care a fost suprimată fanfara.

Partea a III-a

Durkheim şi bunica românului

Sociografii ale prezentului,
în care este vorba despre viaţa noastră de fiecare zi,
despre „fapte sociale”
şi cîteva încercări de a le înţelege

Durkheim şi bunica românului

Durkheim – Émile Durkheim – este domnul care a inventat sociologia. Asta s-a întîmplat mai demult, tocmai se împlinesc 120 de ani de atunci. Au încercat şi alţii înaintea lui, dar nu le-a ieşit cum trebuie. Căci, pentru a exista, o ştiinţă trebuie să aibă un obiect al ei, de care să se ocupe în mod legitim şi exclusiv – altfel, se cheamă plagiat de la alte ştiinţe, şi nu e bine. Şi sociologia nu prea avea un astfel de obiect. Dimpotrivă, psihologia – această soră mai mare a sociologiei – a avut noroc, căci şi-a primit direct de la ursitoare obiectul său de studiu, gata făcut şi cu *pedigree*: sufletul, *Psyche. „E al tău, ia-l şi studiază-l!”* – i-au zis ursitoarele. Şi pînă în ziua de astăzi, copiii noştri învaţă la şcoală că psihologia este ştiinţa sufletului – deşi aceasta a avut bunul-simţ să lase *sufletul* în seama preoţilor şi să se ocupe de lucruri mai modeste şi mai palpabile. Mă rog, treaba ei…

Cu sociologia a fost mai greu, pentru că „societatea” era tot şi nimic. Adică nimic palpabil, delimitat şi măsurabil, astfel încît să facă obiectul specific al unei ştiinţe demne de acest nume. Şi aici intervine Durkheim. În 1895, el a descoperit *faptul social* şi i l-a dăruit sociologiei: „E al tău, ia-l şi studiază-l!” – a zis Durkheim la rîndul său. Şi ca să-i garanteze autonomia, l-a despărţit de comportamentele individuale, supuse altor

mecanisme şi rezervate deja psihologiei. Concluzie: faptele sociale nu pot fi explicate decît prin alte fapte sociale, nu prin voinţa indivizilor, activitatea creierului lor, moştenirea strămoşilor sau alinierea astrelor.

Nu a fost suficient, căci nu toţi l-au crezut. „Aşa?" – a zis atunci Durkheim. „Ei bine, o să vă demonstrez!" Şi în 1897 a scris *Suicidul*. Ce poate fi mai individual, mai subiectiv, mai „psihologic" decît *sinuciderea*? Nimeni nu spune că nu ar fi aşa. Doar că *rata* suicidului este un fenomen eminamente social, de care nici unul dintre sinucigaşi nu-şi dă seama – şi, oricum, nu prea ar avea de ce să-l intereseze. De această rată a suicidului se ocupă doar sociologia, ceea ce îi permite să vadă în ce societăţi, în ce zone, în ce categorii sociale şi de vîrstă etc. sînt mai multe sau mai puţine sinucideri. Pe baza acestor date, sociologia poate elabora apoi propriile sale clasificări: suicid egoist sau altruist, anomic sau fatalist – constată Durkheim. În final, sociologia va încerca să explice acest fapt social prin alte fapte sociale: valorile şi normele religioase, tipul de familie, crize politice şi/sau economice la un moment dat etc. Cum este posibil acest lucru? Prin statistică. Aceasta face vizibilă, prin cifre, o realitate invizibilă pentru indivizi, o realitate care este acolo, în viaţa oamenilor, influenţînd-o într-un mod de care nici un individ în parte nu poate fi însă conştient.

Ei bine, exact cu acest lucru se pare că „românii" au o problemă: „Cum adică, există ceva ce mă priveşte şi pe mine şi de care eu să nu fiu nici măcar conştient? Hai, fugi cu ursu'!". Pe scurt, românii nu cred în fapte sociale. Iar cînd le acceptă, să zicem, fie au altă explicaţie, inevitabil personală (adică mai temeinică), fie îi neagă importanţa. Apropo de suicid, de pildă, cînd am prezentat public nişte date care arată că rata acestuia a

crescut alarmant în ultima vreme în România şi că „i-am depăşit pe unguri” la acest capitol, unii au ciulit urechile şi au întrebat: „Pe ce loc sîntem în Europa?”, alţii au oftat: „Comunismul a distrus ţara asta!...”. În sfîrşit, cînd am comentat faptul că, după 1996, rata migraţiei interne rural-urban s-a inversat şi se instalează o „migraţie de întoarcere”, am primit o sumedenie de comentarii de genul următor: „Migraţie de întoarcere pe dracu’, pe ce lume trăieşte prostu’ ăsta? Ia să vină duminica la Cluj, să vadă cum n-ai loc pe străzi de toţi ţărănoii din Moldova care ne-au invadat!”. Şi lista poate continua...

Modelul este următorul. Cînd am făcut odată, acum mult timp, un sondaj de opinie, comentariile la televizor a doi faimoşi jurnalişti s-au desfăşurat cam aşa: (comentariul unu) „Vedeţi, eu am spus de mult, v-aduceţi aminte, că spre asta ne îndreptăm. Acum aveţi proba ştiinţifică, am avut dreptate!”; (comentariul doi) „De unde au scos aceşti aşa-zişi sociologi concluziile astea? Chiar aseară am vorbit la telefon cu bunica mea, femeie serioasă, de la ţară, care ştie mai bine decît toţi sociologii la un loc cum stau lucrurile acolo. Studiul ăsta e o inepţie!”. Am decis de atunci să nu mă mai pun cu bunica românului...

Care e, de fapt, problema, de ce scriu aceste rînduri?

Păi, problema este următoarea: faptele sociale există, cu sau fără voia comentatorilor (mai mult sau mai puţin) publici din România, şi ele sînt aşa cum le arată anchetele sociologice (atunci cînd sînt bine făcute, evident, aşa cum e cazul în orice meserie); aceste fapte sociale sînt comentate, fetişizate sau negate public în virtutea experienţelor, atitudinilor şi convingerilor strict *individuale*; rezultatul: dezbaterile publice bat, de regulă, cîmpii, iar deciziile se iau după ureche. Ceea ce,

dacă mi se permite să-mi dau şi eu cu părerea, nu este bine. Mai mult, *faptele sociale* sînt înlocuite tot mai mult cu *opinii publice* – iar uneori direct cu *fandacsii personale.* Altfel spus: avem un fapt social, cum procedăm? 1) Îl filtrăm prin experienţa personală: dacă se potriveşte, îl acceptăm, dacă nu, îl negăm. 2) Dacă îl acceptăm, avem obligatoriu şi explicaţia noastră personală. 3) Această explicaţie trebuie să fie una globală şi de ordin *spiritual: psihologia poporului român*, transferată tot mai mult în ultima vreme în *ADN-ul poporului nostru* (şi nimeni nu realizează, se pare, că acesta este cel mai tipic rasism, doar că întors asupra propriului popor!). 4) Cînd nu e globală şi spirituală, explicaţia este personală şi trivială şi trebuie să răspundă la întrebarea „Cine e de vină?".

M-am plîns de mai multe ori de „iletrismul sociologic" al comentatorilor de toate soiurile. De fapt, e mai grav: ăsta e curat *negaţionism sociologic*! S-ar zice că, în România, bunica l-a învins pe Durkheim: vivat Mama Omida!...

România şi demografia

S-ar zice că România nu are *populaţie*, ci fie *electorat*, fie *popor* – Poporul nostru. Ca întreaga noastră societate, demografia s-a politizat şi ea. Zilele trecute, de pildă, am fost solicitat să rezum cîteva date demografice în faţa unui public select de oameni de afaceri. Cînd am amintit de situaţia fertilităţii, cineva din sală m-a ironizat delicat: „Parcă Ceauşescu avea problema asta, să dăm patriei mai mulţi copii. Să înţeleg că şi dumneavoastră sînteţi îngrijorat de natalitatea României?…" – a zîmbit, cu subînţeles, domnul cu pricina. Se potriveşte aproape literal cu expresia aia veche despre aruncarea copilului împreună cu apa din copaie: faptul că Ceauşescu a avut o politică pronatalistă aberantă nu înseamnă că fertilitatea este o invenţie comunistă şi, în consecinţă, o societate democratică precum a noastră nu trebuie să se mai preocupe de aşa ceva. Mai prozaic, l-aş fi întrebat pe domnul cu pricina – şi pe ceilalţi din sală, toţi patroni cu sute şi mii de angajaţi – dacă este acelaşi lucru să produci cu şi pentru 22 de milioane sau pentru 18 milioane, dintre care numărul bătrînilor îl depăşeşte cu mult pe cel al tinerilor. L-am întrebat doar cine crede că o să-mi plătească mie pensia. A zîmbit din nou şi mi-a spus că nu el. Bănuiam…

Pentru că veni vorba despre natalitate şi fertilitate, să aruncăm mai bine o privire asupra istoriei acestora, dincolo de ideologie. (Majoritatea informaţiilor provin din studiile profesorului Vasile Gheţău. Eventualele erori îmi aparţin.) În anii ’30, natalitatea în România atingea maxime europene (30-35 de născuţi vii la 1.000 de locuitori), pentru ca în 1965 să ajungă la un minimum european (14‰). Atunci a intervenit Ceauşescu cu faimosul său decret, care a făcut ca, doi ani mai tîrziu, în 1967, natalitatea să crească la 27,4‰. Minunea nu a durat însă decît trei ani, iar în 1980, natalitatea era din nou la 16‰. În 1990 era de 13,6‰, scăzînd apoi în continuare: 9,9‰ în 2010, în jur de 9,6‰ în 2015 şi, probabil, 8‰ în 2020.

Situaţia fertilităţii este mai uşor de priceput. Imediat după război (1948-1955), se instalează „micul *baby boom*”, cu o rată medie a fertilităţii de 3,23 copii la o femeie. Liberalizarea avorturilor în 1957 ridică numărul acestora la un maxim istoric de 400 de avorturi la 1.000 de născuţi vii în 1965 şi scade fertilitatea la 2,0 copii la o femeie. În perioada natalistă imediat următoare (1967-1989), aceasta a oscilat între un maxim de 3,7 copii la o femeie (1967) şi 2,2 copii la o femeie (1989). La căderea comunismului, o familie aducea deci pe lume, în medie, 2,2 copii; începînd cam de prin 1994, fertilitatea s-a prăbuşit însă la 1,3 şi s-a menţinut practic la aceeaşi cotă pînă în prezent; din 2004, rata fertilităţii este mai mică în mediul rural decît în cel urban. „Şi ce-i rău în treaba asta?” – s-a mai întrebat domnul cu pricina. „Eu, personal, aş prefera să trăiesc într-o societate mai mică şi fericită.” De acord, nici eu nu aş avea nimic împotrivă, doar că aceste cifre nu sînt judecăţi de valoare sau visuri de fericire, iar fertilitatea vine la pachet cu

celelalte tendinţe demografice şi are consecinţe în lanţ pentru întreaga societate.

Să ne gîndim, de pildă, la învăţămînt şi să socotim care sînt aceste consecinţe. Păi, mai întîi de toate, această prăbuşire a fertilităţii în doar cîţiva ani sugerează faptul că trecerea istorică de la un model „patriarhal" de familie, cu 2-3 copii, spre modelul de *middle class* din ţările dezvoltate, care preferă un copil pe familie, s-a petrecut la noi aproape peste noapte. Această schimbare cantitativă de proporţii vine la pachet cu o schimbare calitativă a „mentalităţii": apare fenomenul „copilul dorinţei" (Gauchet) şi se investeşte emoţional tot mai mult în „unicul meu copil", căruia trebuie să-i asigur „toate condiţiile de dezvoltare", de la grădiniţă (care a ajuns să coste mai mult decît facultatea – desigur, pentru cei care îşi permit această „grijă" faţă de copil) şi pînă la facultate, pe care trebuie să o absolve, bineînţeles, cu toţii. „Toţi" înseamnă însă mult mai puţin decît acum cîţiva ani. Or, *oferta* învăţămîntului superior a fost calibrată pe contingente mari de elevi, umflate de coada cometei „decreţei". Ea a rămas aceeaşi şi în prezent, doar că balta nu mai are peşte. De un an-doi, toţi colegii din universităţi se plîng că nu prea mai au candidaţi şi, ca să-şi acopere locurile, tot mai multe facultăţi au renunţat, practic, la examen. Degeaba, de unde nu e, nici Dumnezeu nu cere: prăbuşirea fertilităţii a redus aproape la jumătate *cererea* de studii superioare. Iar acest lucru s-a împlinit exact cu un an-doi în urmă: adunaţi 18 ani (vîrsta de intrare la facultate) la 1994 (anul în care a început această prăbuşire a fertilităţii) şi vedeţi ce vă iese. Aşa că, dragi colegi, dacă pînă acum ne-am mulţumit să nu colaborăm între noi, de acum încolo va trebui să ne obişnuim cu gîndul că, vrînd-nevrînd, ne vom şi concura acerb

unii pe alţii, vom fuziona şi fisiona pentru a supravieţui şi va trebui să regîndim întreaga ofertă didactică în funcţie de noua cerere etc. Iar simpla renunţare la examene nu va mai fi suficientă. În plus, această politică de supravieţuire a universităţilor îşi va arăta efectele pe piaţa muncii, populată de absolvenţi tot mai slab pregătiţi. Iată deci doar o consecinţă – şi nu cea mai importantă – a stării demografice a naţiunii.

Să lărgim însă puţin unghiul de analiză şi să privim ansamblul dinamicii populaţionale. Pe scurt, ea se prezintă astfel: în timp ce ponderea populaţiei vîrstnice (65 de ani şi peste) este în creştere (10,3% în 1990, în jur de 18% în 2020), ponderea populaţiei de 0-14 ani se va înjumătăţi la sfîrşitul deceniului (23% în 1990, 12% în 2020). Ceea ce înseamnă că indicele de îmbătrînire este mai mult decît dublu în prezent faţă de 1990 şi face ca raportul de dependenţă al vîrstnicilor (persoane de 65 de ani şi peste la 100 de persoane de 20-64 de ani) să crească de la 18 în 1990 la 27 în 2020. Consecinţă individuală: mie cine îmi plăteşte pensia? Risc general: intrarea în colaps a sistemului de pensii şi, posibil, a celui de asigurări medicale.

Încă un pas mai departe: numărul de salariaţi a scăzut de la 8,1 milioane în 1990 la 4,37 milioane în 2011, rata de ocupare a populaţiei de 20-64 de ani stabilizîndu-se însă din 2010 la un prag apropiat de 64% şi, veste bună, va fi în uşoară creştere pînă în 2020. Dar ponderea forţei de muncă vulnerabile este uriaşă (în jur de 31%, faţă de 9% în Bulgaria, de pildă) şi în creştere. Dacă în medie o ducem deci binişor, decalajele şi inegalităţile sînt alarmante. Consecinţă: cine plăteşte oalele sparte ale nemulţumirii sociale, căci pînă şi Banca Mondială a ajuns la concluzia că nefericirea costă?

În sfîrşit, România a pierdut aproximativ 3,9 milioane de persoane faţă de 1990, din care migraţia reprezintă cam 2,4 milioane cu domiciliul în România şi reşedinţa (minimum 12 luni) în străinătate – la care se adaugă migraţia pe termen scurt.

Catastrofă? Nu, doar o stare de fapt. Dar de care este bine să ţinem cont.

Dezindustrializarea

Ştim cu toţii că populaţia României este în scădere şi am văzut, în media sau la faţa locului, implozia unor foste oraşe industriale din timpul comunismului. Nu mi-am imaginat însă niciodată că 161 de oraşe dintre cele 263 ale ţării şi-au pierdut peste 20% din populaţia lor în anii tranziţiei. Am aflat acest lucru dintr-o excelentă teză de urbanism a Ilincăi Păun Constantinescu, dedicată fenomenului *shrinking cities*. Iar ceea ce am mai aflat, în plus faţă de ceea ce ştiam, prin analiza aprofundată a 57 de astfel de oraşe, este şi mai deprimant. Şi mai trist este însă cînd autoarea îţi arată ce s-ar putea face chiar şi în aceste cazuri dacă ar exista o viziune urbanistică, o strategie – fie ea şi a descreşterii.

În spatele acestui peisaj se află dezindustrializarea, la care discursul public se referă aproape exclusiv în termenii pozitivi ai „trecerii la economia de piaţă”. Desigur, această schimbare a fost una dintre marile speranţe ale postcomunismului, iar pentru îndeplinirea ei trebuia să ne eliberăm de megalomania industrializării comuniste. Adică trebuia să ne dez-industrializăm. Nimeni nu contestă necesitatea acestui proces, care a avut loc în absolut toate ţările foste comuniste, precum şi etapa postindustrială a ţărilor capitaliste dezvoltate. Dar nu este peste tot la fel…

În toate statele din blocul sovietic, ponderea industriei în structura populaţiei ocupate era considerabil mai mare decît în ţările capitaliste, din motive mai degrabă ideologice, care ţineau de modelul particular comunist al dezvoltării. România se află însă pe primul loc din acest punct de vedere, urmată de Ucraina, Polonia, Rusia şi Ungaria. Ţara noastră avea deci o povară comparativ mai mare a industrializării, accentuată şi de faptul că, în ultimul deceniu, marcat de „plata datoriilor", această industrie fusese vitregită de investiţii şi retehnologizare. România avea însă, în acelaşi timp, şi o pondere foarte mare a populaţiei ocupate în agricultură, chiar dacă în permanentă scădere (de la 51,2% în 1969 la 27,9% în 1989). Nu trebuie să fii economist ca să bănuieşti că o restructurare economică profundă, precum trecerea la economia de piaţă, nu se putea face, în acest caz, jucînd la un singur capăt, adică dezmembrînd (se spune „liberalizînd") industria. O restructurare paralelă trebuia să fie operată şi în agricultură pentru a o face compatibilă cu această economie de piaţă – iar acest lucru era mai imperios necesar în cazul României. Ea s-a rezumat la decooperativizare, un succes moral, dar o catastrofă economică, legile consecutive fiind în continuare agrare şi nu agricole, preocupate deci doar de proprietate, nu şi de productivitate. Reparaţia morală a fost realizată: v-am dat pământul înapoi, de-acum faceţi ce vreţi cu el...

Ce s-a întîmplat în aceste condiţii? În primul deceniu al „trecerii la o economie de piaţă", populaţia ocupată în industrie a *scăzut* de la 37,5% la 22%, iar aceea a populaţiei ocupate în agricultură a *crescut* de la 27,9% la 42%, creşterile în domeniul serviciilor fiind practic nesemnificative (în perioada de creştere

dintre 2000 şi 2008, situaţia s-a mai ameliorat, dar este într-un echilibru încă foarte fragil). Băbeşte spus, este ca şi cum ai fi luat apă dintr-o oală şi ai fi turnat-o în alta. S-au închis „fabrici şi uzine” şi s-au trimis muncitori la ţară (primele valuri de şomeri i-au vizat strategic pe muncitorii care beneficiau de o „reîmproprietărire” la ţară). Oala ţăranilor a dat pe de lături, aceea a muncitorilor a fost lăsată se fiarbă la foc mic, astfel încît, după 1996, fluxul de migraţie sat-oraş s-a inversat pentru prima dată în istoria modernă a României. Cam la asta s-a rezumat, în ultimă instanţă, „strategia” trecerii la o economie de piaţă.

În registrul mai elevat şi mai precis al calculelor economice, o analiză din 2002, realizată de Tomasz Mickiewicz şi Anna Zalewska, oferă un diagnostic macroeconomic comparativ al acestui eşec. Autorii calculează, printre altele, un „index de restructurare” definit ca „proporţie a forţei de muncă din fiecare ţară (postcomunistă) care ar trebui să-şi schimbe sectorul pentru a permite să se ajungă la o structură a ocupării forţei de muncă de genul celei occidentale”. Este vorba, mai pe româneşte, de un indice de distanţă faţă de „modelul occidental” (cu cît indicele este mai mare, cu atît distanţa faţă de acest model este mai mare). Iar situaţia este următoarea: Moldova 49,3; România 43,0; Bulgaria 31,3; Lituania 22,7; Rusia 22,2; Slovenia 21,2; Polonia 21,5; Croaţia 20,3; Letonia 20,0; Slovacia 18,9; Cehia 16,9; Estonia 16,4; şi Ungaria 16,0. Folosind numeroase alte calcule, autorii ajung să desprindă „modelul eficient” al tranziţiei, caracterizat printr-o restructurare atît a industriei, cît şi a agriculturii, caz în care dezindustrializarea nu este dramatică, sectorul agricol scade în mod sustenabil, iar

serviciile cresc. România nu intră, previzibil, în această categorie.

La noi, trecerea la economia de piaţă pare să fi păstrat ceva din dublul discurs al comunismului: în public aplaudăm tot ce zice UE, în particular facem ce ne taie capul. Decooperativizarea a făcut astfel dreptate ţăranului, cu condiţia să rămînă la ţară la el, de unde să ne trimită, eventual, colinde şi cîrnaţi de sărbători, iar dezindustrializarea a marginalizat economic, social şi simbolic muncitorul „profitor şi nostalgic al comunismului", pentru a permite apariţia şi propăşirea capitalistului prin „impozitarea" întregului proces de transfer al proprietăţii de la stat la privat. Rezultatul global? Avem cel mai mic PIB pe cap de locuitor din Europa.

Cineva spunea că a vorbi despre nevoia unui *proiect naţional* este o prostie. Oare chiar aşa să fie?...

Dincolo de ţăran, statul

Ca să dau din mine un of, cred că nici un program guvernamental de după Revoluţie nu s-a ocupat de viaţa satului românesc – declara *cu of* Constantin Chirilă, primarul comunei Prisăcari, în dosarul *Dilemei* din numărul anterior. Şi o făcea în cunoştinţă de cauză. Ceea ce a realizat el în comuna sa este un lucru minunat. Alexandra Toderiţa şi Cristian Ghinea, realizatorii dosarului, mai dau cîteva exemple de experimente reuşite, care se înscriu pe *drumul cel bun* al „asocierii". Aş putea să adaug şi eu cîteva. Dacă le-am aduna pe toate, am ajunge la cîteva sute bune, implicînd, probabil, cîteva zeci, poate sute de mii de persoane. Pînă la cele aproximativ 9 milioane de locuitori din mediul rural mai este însă cale lungă…

Cum am ajuns aici? De ce este România o *low trust society*, în care rezistenţa la asociere, mai ales în mediul rural, este un handicap structural al dezvoltării? Amintirea sumbră a CAP-urilor? Firea ţăranului, acel fantasmatic „ADN al românului" despre care vorbeşte presa? Desigur, e cîte ceva şi din aceste cauze „endogene". Dar nu am fi ajuns aici fără o altă cauză, „exogenă", pe care o exprimă, în acelaşi dosar, preotul Pavel: *Să vă spun ceva: guvernanţii nu vor dori niciodată ca oamenii să fie asociaţi. Pentru că o masă asociativă înseamnă o masă care îşi cere drepturile*.

Să ne aducem aminte. Decooperativizarea, indiscutabil necesară, a fost gîndită însă politic, nu economic. Legile funciare ulterioare, în vechea tradiţie românească, au fost *agrare*, nu *agricole*, vizînd restaurarea *proprietăţii*, dar nu şi promovarea *productivităţii*. Adică, în ultimă instanţă, tot politice, nu economice, dînd cîştig de cauză mai degrabă „ţăranilor”, pe vremea lui Iliescu, şi „boierilor”, pe vremea lui Constantinescu: v-am dat pămînt, mai departe vă priveşte. Rezultatul a fost aceeaşi veşnică fărîmiţare a loturilor agricole şi o revenire masivă la economia de subzistenţă (cam 70% dintre gospodării).

Pe de altă parte, dezindustrializarea (prezentată doar drept „trecere la economia de piaţă”), la fel de necesară şi ea, într-o anumită măsură, a creat primii şomeri. Cei care primiseră şi un petic de teren la ţară au fost primii disponibilizaţi. Logica a fost din nou prioritar politică: şomerii sînt o masă periculoasă, mai ales dacă se asociază în sindicate şi fac greve prin oraşe, aşa că dispersarea măcar a unei părţi a lor în satele de origine reducea riscurile pentru putere, orice culoare ar fi avut aceasta. Astfel s-a ajuns ca, după 1996, să se răstoarne, pentru prima dată în istoria modernă a României, fluxurile de migraţie sat-oraş. Între timp, şi sindicatele au fost reduse la tăcere…

Înghesuiţi în sate şi decapitalizaţi, oamenii au ales, individual, calea emigrării, iar colectiv, au fost lăsaţi la cheremul baronilor şi baroneţilor locali, în schimbul asigurării maselor de alegători: avantaj clasa politică.

Adică politicul nu a făcut chiar nimic în această privinţă? Ba da. Pe de o parte, a avut iniţiative punctuale şi mai mult reactive, ajutîndu-i cînd pe unii, cînd pe alţii. Dar, vorba aceluiaşi Constantin Chirilă: *Ministerul Agriculturii degeaba mă*

consideră subvenţionat azi, dacă îmi dă banii la iarnă. Legile naturii sînt foarte exacte şi precise. Noi dăm legi guvernamentale ignorînd legile naturii. Pe de altă parte, a „implementat" reglementările europene. Doar că, după 2000, constatînd că s-a confundat satul cu agricultura, PAC a introdus şi a încercat să privilegieze faimosul pilon II, de dezvoltare rurală (modernizarea satelor şi a agriculturii, dezvoltarea ramurilor economice alternative agriculturii, protejarea mediului şi a peisajului rural) şi nu doar de subvenţionare a producţiei agricole. Rezultatul la noi? 1,5% dintre exploataţii au cumulat 56% din subvenţiile europene directe – ne atrage atenţia CRPE. Cît despre „dezvoltarea ramurilor economice alternative agriculturii", încă nici o veste…

Ruralul este astfel principala sursă de disparităţi între România şi celelalte state europene, precum şi a disparităţilor interne dintre „cele două Românii". Să reamintim cîteva dintre ele:

– România are cea mai mare populaţie agricolă din Europa (de aproape cinci ori mai mare decît media UE), dar cea mai mică suprafaţă medie a unei exploataţii. Dacă îi adăugăm aici şi pe cei care lucrează parţial în agricultură, decalajul se măreşte considerabil;
– 2,6 milioane de gospodării din România deţin sub un hectar de pămînt *versus* 9.600 de gospodării care deţin peste 100 de hectare;
– 99,2% dintre exploataţiile agricole din ţara noastră sînt ferme individuale de subzistenţă, doar restul de 0,80%, care deţin 44% din suprafaţa agricolă, fiind exploataţii cu personalitate juridică;

– doar 4% din populaţia activă din mediul rural are studii superioare, faţă de 25,4% în cel urban;
– în mediul rural, raportul de locuitori la un medic este de 1.417, faţă de o medie de 378 de locuitori la un doctor în mediul urban;
– doar 3,41% dintre drumurile comunale sînt modernizate, mai mult de 25% dintre comune neputînd utiliza drumurile în perioadele cu precipitaţii – ceea ce contribuie la faimoasele „pungi de sărăcie”;
– veniturile unei gospodării din mediul rural reprezintă aproximativ 50% din veniturile unei gospodării urbane.

Aceste lucruri se ştiu de mult timp şi erau previzibile de la început. În ultima vreme, pe un fond general de disperare, au apărut cîteva iniţiative particulare de succes. Omul sfinţeşte locul, ce-i drept, dar nu şi toată ţara; acolo trebuie să intervină şi statul! Dar se pare că acesta nu este încă interesat să o facă…

Maladiile proprietăţii

Într-un număr din *Dilema Veche*, Cristian Ghinea făcea o excelentă analiză a (i)raţionalităţii şpăgii în spaţiul românesc. Generic vorbind, „cu toţii tindem să evaluăm proprietatea pe care o avem mai mult decît face”. Un exemplu la îndemînă îl constituie proprietarii de case, care continuă să ceară preţul la care se aşteptau ei cînd s-au hotărît să vîndă casa, deşi, între timp, ştiu şi ei, preţurile au căzut peste tot. De ce? „Pentru că oamenii gîndesc mereu deciziile economice în funcţie de anumite aşteptări”, drept care tot ce se află sub aşteptări este perceput ca pierdere; iar oamenilor, pretutindeni, nu le place să piardă. Soluţia? Să aibă aşteptări cît de cît realiste. (În treacăt fie spus, în România postsocialistă „aşteptările” au luat direct forma „dorinţelor”: a avut loc astfel o acumulare primitivă a dorinţelor, ca să spun aşa – la dorinţele mele am adăugat şi dorinţele vecinului, pe cele ale cumnatului, ba chiar şi pe cele ale duşmanului –, şi s-a creat o „piaţă a dorinţei”, în care principiul realităţii a fost anesteziat pînă relativ de curînd de principiul plăcerii.)

Bine, bine, dar ce are asta cu şpaga? Sigur că are, căci şpăgarii se consideră cei mai îndreptăţiţi în aşteptările lor, iar şpaga intră constitutiv în aceste aşteptări: lipsa şpăgii nu

înseamnă *a nu primi*, ci *a pierde*. Iar ei chiar nu acceptă să piardă!

Toate acestea au însă, cred, şi un substrat mai profund, care ţine de o adevărată *patologie a proprietăţii*, care s-a instituit în România postsocialistă odată cu „reîmproprietăririle" şi privatizările – şi din cauza modului în care s-au realizat acestea.

Pe de o parte, 97% dintre români sînt proprietarii caselor în care locuiesc (faţă de 46% în Germania, de pildă), România fiind astfel într-un ciudat top european. La ţară, oamenii au rămas, practic, tot timpul proprietarii gospodăriilor lor, chiar dacă au pierdut pămîntul; la oraş, vechii şi noii locuitori au ajuns în marea lor majoritate la bloc, iar după căderea comunismului au putut deveni (aproape forţat) proprietarii apartamentelor în care fuseseră, de regulă, chiriaşi. Sînt însă proprietari doar legal; majoritatea nu sînt proprietari şi din punct de vedere economic, social şi, aş îndrăzni să spun, cultural. Nu sînt o *middle class* cu un anumit status economic sau cu mentalitate de proprietar. Este suficient să vă gîndiţi la şedinţele „asociaţiilor de proprietari" din fostele blocuri comuniste şi veţi înţelege uşor la ce mă refer. Sau să vă uitaţi la faţadele blocurilor, amenajate după gustul şi posibilităţile fiecărui „proprietar". Pe scurt, avem de-a face cu o primă maladie a proprietăţii, ce ar putea fi numită *proprietăţi fără proprietari*: legal, proprietatea există, real, proprietarul se mai lasă aşteptat...

Acelaşi lucru s-a întîmplat şi la ţară cu pămînturile. Oamenii au fost „reîmproprietăriţi". După cum am avut ocazia să mai menţionez, legile au fost însă agrare, nu agricole, adică au redat proprietatea (chiar şi celor care nu prea şi-o doreau...), dar au uitat (sau au neglijat sistematic) productivitatea: v-am dat

pământ, mai departe, descurcaţi-vă! Iar majoritatea oamenilor nu s-au descurcat, căci nu au avut cu ce (iar cei puţini care au avut cu ce – foşti preşedinţi de CAP, ingineri etc. – au format mici monopoluri ale mijloacelor de producţie, obligîndu-i pe cei mulţi să depindă de ei pentru muncile sezoniere ale cîmpului, astfel încît să se lipsească tot mai mult de ataşamentul faţă de „proprietatea" lor). În scurt timp, pentru cei mai tineri (tot mai mulţi, din pricina dezindustrializării şi nu tot mai puţini, cum încă mai credem), această „proprietate" şi-a pierdut semnificaţia, a devenit indiferentă sau chiar o povară. Au plecat la muncă în străinătate şi i-au lăsat pe cei rămaşi să arendeze pământurile; iar cînd au apărut şi subvenţiile europene, monopolurile locale (sau regionale) i-au constrîns pe cei nehotărîţi să o facă şi mai rapid. Ţăranii au, mai toţi, *proprietăţi*, dar nu mai sînt – şi nici nu mai vor să fie – *proprietari* de pământ, pentru simplul motiv că nu prea mai au „aşteptări" de la acesta. Vizionarele soluţii de redresare occidentalo-americană a agriculturii din România ar trebui să se gîndească la faptul că o fi ea ţara bogată, dar e şi locuită, iar jumătatea de populaţie proprietară de pământ are propriile sale aşteptări faţă de acesta.

Şi ajungem acum la cealaltă categorie, a *proprietarilor fără proprietăţi*. Dacă rămînem la ţară, aici a apărut o categorie răspîndită de „moşieri", cu primarii în frunte, care nu sînt neapărat proprietari cu acte în regulă, dar controlează uzufructul majorităţii proprietăţilor funciare. Cu timpul, şi le pot însuşi. După monopolurile comuniste ale CAP-urilor şi IAS-urilor, România a trecut la… latifundiile feudale.

Iar în acest feudalism de piaţă au fost unşi noii nobili: baronii locali. Ei nu au neapărat proprietăţi personale şi cu acte

în regulă, dar se consideră proprietari de drept a tot ce mişcă pe moşia lor şi trăiesc din dijmuirea tuturor activităţilor de pe respectiva moşie. Şi aici intervine „iraţionalitatea predictibilă” despre care vorbea Cristian Ghinea: este „iraţional”, dar total „predictibil” ca aceştia să se poarte „ca pe moşia lu’ tat’su” – mai ales că, *de facto*, este a lor. Şi le-a devenit din ce în ce mai greu să-şi imagineze măcar că s-ar putea să fie altfel. Dacă în marile oraşe putem să ne mai considerăm „oameni liberi”, în provincie sîntem „vasali” cu toţii, visînd, eventual, la cîte un „baron luminat”.

Proprietatea este, fără îndoială, un lucru bun, dar cu o condiţie: să existe relaţia organică dintre proprietate şi proprietar. La noi, ea este sublimă, dar lipseşte pe ici, pe colo, prin locurile esenţiale…

Munca la români

În vama de la Giurgiu nu s-a schimbat nimic. *E ca o călătorie în timp!* – exclamă un prieten care nu mai trecuse pe aici din alte vremuri. În acest peisaj dezolant şi uşor tarkovskian, în care drumurile sînt pline de cratere, bordurile nu se mai văd de bălării, iar gunoaiele zac deprimante cît vezi cu ochii printre resturi de clădiri şi utilaje, doi tineri în salopetă strălucitoare mînuiau sîrguincios zilele trecute cîte o maşină nou-nouţă de tuns gazonul. O fată blondă venea în urma lor cu o măturică, dar fără făraş sau tomberon. *Întreţinem peluza* – mi-a răspuns ea cînd am întrebat aşa, ca să mă aflu în treabă, ce fac acolo. Timp de jumătate de oră, cît m-am prefăcut că repar ceva la motor prin preajma lor, cei trei au muncit de zor şi cu aplicaţie. De ce, ca să ce? Nu ştiu, dar păreau foarte harnici…

Românul nu e leneş, aşa cum ne întrecem cu toţii să ne flagelăm în ultima vreme – şi, în această privinţă, să te ferească Dumnezeu de greierele parvenit, că e cea mai cicălitoare furnică moralistă! Există însă, bineînţeles, şi *români* leneşi, dar o populaţie întreagă n-are cum să fie puturoasă pentru simplul motiv că nu ar mai avea cum să existe. Mai mult însă, statistic vorbind, românii muncesc *mai mult* decît alţii: românii muncesc, în medie, 2.095 de ore pe an, adică puţin peste 40 de

ore pe săptămînă, faţă de media de 33,4 în UE27 (sursa: Coe-Rexecode); 26% lucrează peste 10 ore pe zi (sursa: IRES, 2012); 35% dintre români lucrează în zilele de sîmbătă şi 28% lucrează şi în cele de duminică (sursa: Eurofound); 66% lucrează ore suplimentare, dintre care 47% des şi foarte des; 49% dintre angajaţii cu studii superioare lucrează şi acasă în interes de serviciu (sursa: IRES, 2012); 76% dintre salariaţi acceptă un loc de muncă sub pregătirea lor; 56% acceptă şi un salariu sub aşteptări; 40% sînt nemulţumiţi de salariul actual; pentru 29% dintre angajaţi (inclusiv liber-profesionişti), munca nu este normată în vreun fel (sursa: IRES, 2012). Cu toate acestea, 78% din populaţia ocupată se declară mulţumită de volumul de muncă şi 84% nu îşi caută alt loc de muncă (sursa: IRES, 2012). Şi toate acestea în condiţiile în care România se află pe ultima poziţie din UE în clasamentul statelor cu condiţii decente la locul de muncă. De ce? Lozinca angajatorului e simplă: *nu-ţi convine, am o sută de amatori care aşteaptă la uşă*. Ceea ce este şi adevărat… Dereglementarea şi delocalizarea permit acest gen de utilizare a pieţelor de muncă din lumea întreagă. *Welcome to real life!*

Sîntem deci şi noi un popor harnic, dar în felul nostru. Acest *fel* pare să fi pierdut însă, în ultima vreme, ceva important: *sensul* muncii, adică *de ce* şi *cum* e bine să munceşti.

Există, bineînţeles, şi o moştenire a faimosului *noi ne facem că muncim, ei se fac că ne plătesc*. Peste douăzeci de ani de postcomunism nu au reuşit să redea muncii o valoare în sine, generînd doar, pe alocuri, o altă nedumerire: *eu muncesc şi altul se îmbogăţeşte*? La ce-ţi foloseşte atunci „munca”? Nu la foarte mare lucru, par să sugereze pînă şi dascălii care,

întrebaţi ce trebuie să facă un tînăr ca să reuşească în viaţă, plasează munca hăt-departe, pe un îndoielnic loc cinci. La nimic, au realizat cei care trăiesc din asistenţa socială şi constată că, dacă s-ar angaja cu salariul minim pe economie, ar avea venituri mai mici.

Există însă şi altceva, mai profund şi mai difuz în acelaşi timp, un lucru la care nu m-am gîndit niciodată şi care mi-a sărit în ochi recitind studiul Monicăi Heinz despre *Etica muncii la românii de azi*. Chiar în primele pagini, aceasta constată, surprinsă, că „etica muncii capitaliste (stilul occidental) înseamnă pentru majoritatea celor intervievaţi «muncă intensă»; pentru un grup ceva mai mic, «muncă bine făcută»; şi doar pentru o minoritate de intelectuali, organizare inteligentă şi management corect al forţei de muncă". Pentru românul devenit peste noapte „cetăţean european", munca adevărată, „ca în ţările civilizate" (adică în Occident), este deci mai presus de toate *multă* muncă. La noi nu a ajuns încă „lauda lenei", scrisă de Bertrand Russell cu aproape patru decenii în urmă nu pentru a îndemna la lenevire, ci pentru a promova un sens echilibrat, în acelaşi timp eficient şi inteligent al muncii. Imaginea idealizată a *cantităţii* de efort la *ei* ne face să ne vedem inferiori, alimentîndu-ne astfel veşnicele complexe: la *noi* e mai *puţină* muncă, deci sîntem leneşi, nu ştim să muncim cu adevărat. S-ar putea, dar nu pentru că muncim *mai puţin*.

Într-un fel, dar diferit, a existat şi la noi un soi de „lauda lenei", adică de echilibru cost-beneficiu, doar că măsurat după alte valori ale „beneficiului". Această veche cultură a muncii nu ţine de nici un specific naţional românesc, ci este proprie mai tuturor societăţilor agricole. Pe urmele lui Ciaianov şi punînd

„la baza economiei relaţia universală dintre *osteneală* şi *folos*, guvernată de *chibzuială*”, altfel spus, „cumpănirea între scopuri şi mijloace”, Mircea Vulcănescu constata, la rîndul său, că ethosul ţărănesc al muncii este „comparativ mai puţin economic”, în măsura în care nu urmăreşte folosul în sine, cît mai degrabă folosinţa. În gospodăria ţărănească, spre deosebire de întreprinderea capitalistă, „munca e stabilită în vederea obţinerii venitului maxim pe unitatea de muncă, fără limită inferioară, dar cu o limită superioară relativă: satisfacerea nevoilor de consum ale familiei, fapt care dă familiei ţărăneşti o mai mare rezistenţă la criză”. Dar şi un efort şi o productivitate mai scăzute în condiţii normale. Altfel spus, ţăranul, în general – şi românul a fost mai întîi de toate ţăran –, nu munceşte pentru profit, ci pentru subzistenţă, idealul său este *îndestularea*, nu bunăstarea; şi cînd consideră că a atins-o, nu mai munceşte, căci nu are nici un rost! A munci *mult*, oricînd şi oricît, nu numai că nu are sens, dar transformă *osteneala* cu rost în *trudă* păguboasă.

Acest ethos al muncii a fost pervertit în comunism şi altminteri decît prin folcloricul *noi ne facem că muncim*... Devenit muncitor cam peste noapte, ţăranul a combinat exigenţele gospodăriei cu cele ale muncii salariale, în aşa fel încît munca profesională să-i aducă bani siguri, dar să-i lase şi timp să se ocupe de gospodărie, de unde venea baza subzistenţei, mai ales în penuria anilor ’80. Aşa că nu îşi dorea să promoveze prea mult, că asta îl lega de întreprindere şi nu mai avea timp de coasă. Continua să nu muncească mai mult decît trebuie, dar muncea mai prost. A devenit deci mai degrabă un *muncitor-gospodar* decît un muncitor profesionist. Consecinţa actuală: românii se descurcă relativ bine în muncile

necalificate şi flexibile de pe şantierele de construcţii, dar muncitorul calificat, „instalatorul”, este polonez! De abia pe şantierele Occidentului a început muncitorul român să se (re)profesionalizeze. Pe scurt, atît comunismul, cît şi postcomunismul nu au făcut, din acest punct de vedere, decît să destrame vechea cultură a muncii – fapt inevitabil în condiţiile unei societăţi moderne –, dar fără a reuşi să pună în loc un nou ethos al muncii, bazat pe organizare şi orientat spre bunăstarea tuturor, nu doar spre îndestularea alor tăi.

Doar tinerii corporatişti sau „antreprenoriali” par să-şi fi însuşit idealul capitalist (mai vechi…) al muncii *raţionale*. Sînt dispuşi şi ei la *overwork*, dar cred în management, adică în *organizarea* muncii. Dacă privim însă dincolo de acest cadru formal, uneori interiorizat, alteori doar impus, lucrurile se complică. De la „lucrători” la managerii-funcţionari, adică tot ce este sub top-management, aceştia constituie un soi de *neoproletariat*, aflat într-o situaţie paradoxală: *de jure*, sînt clasa de mijloc, *de facto*, sînt într-o situaţie mai împovărătoare şi precară decît muncitorii propriu-zişi; în context, sînt masele *office* ale neotaylorismului postindustrial (el însuşi un paradox). Au IQ-ul peste medie, muncesc cel mai mult şi sînt cei mai stresaţi din România – măcar pentru faptul că li se aminteşte în fiecare zi că nu sînt indispensabili – şi, din nou paradoxal, li se cere performanţă cu condiţia să nu aibă iniţiative. *In template we trust!* a devenit norma corporaţiilor, mai ales după criză: o corporaţie credibilă lucrează după algoritmi acreditaţi (undeva sus…), cuprinşi într-o arhivă de *template*, de formule magice de la care nimeni nu are voie să se abată. Gîndirea *out-of-the-template* este erezie şi duce la concediere. Mi se va spune că

este exclus, că este contraproductiv, că afacerile implică prin definiţie iniţiativă. Da, doar undeva, acolo sus; dar nu prea mult la *executives*. Căci aceste reţete sînt *market-oriented*, încorporînd ceea ce se cere pe piaţă – sau se crede că se cere. Criteriul este cel din media: nu creativitatea, ci ratingul. Drept care şi corporaţiile s-au tabloidizat şi promovează *biztainment*-ul: comunicare *casual* şi ceva *fun*! Corporaţiile ştiu şi ele (acolo sus...) că publicul a început să ceară şi altceva, dar, ca şi în televiziunile noastre, nimeni nu vrea să rişte să facă el primul pas şi să schimbe *template*-ul: doar mici ajustări tactice, nu şi mari iniţiative strategice.

Dintre aceşti „proletari" se recrutează însă şi ierarhia superioară a managementului, care de multe ori este şi mai conservatoare. Apare aici, adesea, „complexul caporalului": ajunsă pe un post de conducere, persoana în cauză va începe să-şi scoată pîrleala pentru anii de şmotru, punîndu-şi subalternii să frece *template*-ul. Şi, pentru a-şi linişti conştiinţa, va ajunge să creadă în *Template* şi să se transforme în preot al acestuia...

O teză de doctorat a lui Romulus Oprică aduce şi cîteva detalii interesante din această lume. Astfel, de pildă, rezultă că, în propriii lor ochi, principalul factor de succes în carieră este, pe de o parte, *ambiţia*, invocată de două ori mai frecvent de femei, care, în schimb, vorbesc comparativ mult mai puţin decît bărbaţii despre *încrederea în sine* (ca fost psiholog, combinaţia *ambiţie* fără *încredere în sine* nu mă duce cu gîndul decît la o tensiune psihică alarmant mai mare în rîndul femeilor). Dincolo de o meserie anume, „corporatist" este deci o „ambiţie", o dezirabilitate socială. Partea proastă este că, după ce reuşesc să-şi îndeplinească pohta ce-au pohtit-o, ajung, adesea, să se

întrebe şi la ce le-a folosit. Şi atunci trec la *downshifting* sau, mai frecvent, încearcă să-şi compenseze frustrările prin ceea ce se cheamă hipstereală. Dar ceea ce numim uşor ironic „hipster” nu este decît un neoproletar cu bani, însă nevrotic.

Imensa majoritate a oamenilor îşi doresc un soi sau altul de împlinire în viaţă, iar pentru aceasta sînt dispuşi la un fel sau altul de muncă pe măsură. Oricît de greu le-ar veni să creadă unora, şi românilor li se întîmplă la fel. Nu dorinţa şi nici putinţa de muncă ne lipsesc deci, ci *modul de întrebuinţare* a muncii în lumea actuală şi, mai ales, *rostul* ei: cel vechi a dispărut, cel nou încă nu este clar. Daţi-le însă un *rost*, şi românii vor munci şi ei (aproape) nemţeşte!...

Povestea celor trei flori de omag

Dragă Bruno,

Îmi place foarte mult povestea ta cu „ataşamentul” (în franceză, *attachement* sună mai subtil...). Mă rog, ştii şi tu că nu eşti primul, tu, Bruno Latour, care abordează problema, şi nici singurul, sînteţi deja un mic grup; dar asta e mai puţin important. Ceea ce voiam să-ţi spun este că zilele trecute am avut un vis care m-a făcut să mă gîndesc la tine. Dă-mi voie, aşadar, să ţi-l povestesc.

Ani la rînd, cînd eram mai mic şi mergeam în fiecare vară cel puţin o lună pe munţi, cu ai mei, aveam un loc preferat unde puneam cortul, pe malul lacului Cîlcescu. Era acolo şi un izvoraş care şerpuia pînă la lac, printre pîlcuri de flori de omag. Cum îţi spuneam, zilele trecute am avut în vis imaginea de o claritate uluitoare a trei flori de omag, aplecate deasupra apei. Tot în vis, mă vedeam privind cu lacrimi în ochi această imagine. Nu, nu era acea simplă nostalgie, lacrimile mele nu erau nici de regret, nici de fericire, ci de regăsire: acele trei flori eram eu!

Impresia a fost atît de puternică, încît cîteva zile la rînd am continuat să privesc în jur sub imperiul ei. Sînt la Buşteni, ştii, şi în faţa casei se înalţă, falnice, stîncile Bucegilor; toată lumea se uită la ele cu admiraţie. Am realizat atunci că doar eu stau cu

spatele la Bucegi şi privesc fericit, în direcţia opusă, păşunile alpine de pe Sorica. Bucegii nu sînt ai mei, Sorica este însă în mine. De fapt, păşunea alpină, ca atare, este peisajul meu interior. De multe ori m-am visat vacă, stînd cu ochii blînzi aţintiţi în gol şi rumegînd în pace pe aceste tăpşane. Chiar cred că, în fiinţa mea profundă, sînt puţin vacă!...

Seara, m-am plimbat cu Ana, ca de obicei, pe „traseul scurt", de-a lungul unor case vecine. Tot ca de obicei, priveam amîndoi doar terasele unde ar fi minunat să-ţi bei cafeaua de dimineaţă: clădirile erau simple anexe ale teraselor, iar acestea – doar aşezări ale voluptăţii mele de cafegiu.

Mi-au revenit astfel, de-a lungul zilelor, o sumedenie de astfel de vise cu ochii deschişi: terasa însorită din orice oraş prin care am trecut, drumul forestier, care se întinde alb şi pustiu de-a lungul unei văi din toţi munţii văzuţi vreodată, luminişurile cu hribi de la Obîrşia Lotrului pe care le caut din priviri oricînd mă plimb pe munte şi multe altele asemenea. M-a surprins, la un moment dat, apariţia unui fotoliu generos de piele, aşezat lîngă un şemineu, dintr-o poză ilustrînd „intimitatea burgheză", pe care mi l-aş fi dorit atît de tare să fie al meu, încît a rămas o parte din mine. Am revenit apoi în toate colţurile intime ale caselor pe unde am locuit. De aici, am ajuns la sistemul de sensuri pe care Adam Drazin, un amic englez, antropolog, l-a descoperit în jurul obsesiei româneşti de care nici un român nu e conştient: *îngrijit*. O casă trebuie să arate îngrijit, ceea ce presupune grija şi îngrijorarea permanentă a locatarului ei, care o va îngriji în consecinţă. De ce? Ca să fie *acasă*, adică el + casă. Despre prieteni şi întîmplări, despre cîinele Bozo şi motanul Cănuţă, nu-ţi mai povestesc, că e banal. Dar, vezi tu, eu cred că sufletul e un peisaj.

Să ne întoarcem însă la visul care m-a făcut să-ţi scriu această scrisoare. În termenii tăi sofisticat de sugestivi (ceea ce am admirat totdeauna la voi, intelectualii francezi, este capacitatea orgolioasă de a căuta totdeauna *le mot juste*), cred că visul acesta ar putea fi tradus astfel: imaginea florilor mă face să plîng sau oare eu deplîng imaginea florilor? Nici una, nici alta, şi una, şi alta – ai răspunde tu, sibilinic. Ceea ce există aici este „ataşamentul" dintre una şi alta. Iar omagul este un „fetiş", ai explica, probabil, tu. Îmi aduc aminte de o frază de-a ta, care pare să se potrivească aici: „Problema fetişurilor este centripetă atît în raport cu subiectul, cît şi în raport cu obiectul". Adică, mai pe înţelesul meu, la început a fost relaţia (e mai complicat, ştiu, dar nu e cazul acum să fac o exegeză a ideilor tale, ci doar să-ţi povestesc visele mele). E ca şi cu iubirea, aş zice: dincolo de iubiţi, de eu care o iubesc şi ea care mă iubeşte, există iubirea care ne implică deopotrivă pe amîndoi. Cam aşa şi cu peisajul: nu este nici natura din faţa mea, nici subiectivitatea din mine, ci ataşamentul care le cuprinde şi le transfigurează mutual pe ambele. De aceea îţi spuneam, sibilinic, la rîndul meu, că, pentru mine, sufletul este un peisaj. Tu mergi mult mai departe, vrei să demolezi epistemologii şi vezi în obiectele-fetiş ale existenţei noastre o ieşire din dihotomiile modernităţii. Spuneai undeva că acestea constituie cele două mari idiomuri, „cel al *libertăţii* şi cel al *alienării*, care permit evitarea straniei poziţii a «obiectelor-fetiş», capabile să te determine să faci lucruri pe care nici persoanele, nici obiectele nu le stăpînesc". Iar mai departe, trăgeai o concluzie care îmi place: „Mi se pare că toată această gîndire a fetişurilor ne eliberează de gigantomahia libertăţii împotriva alienării: problema care se pune nu mai este de a şti

dacă trebuie să fii liber sau ataşat, ci dacă eşti bine sau rău ataşat”. Mi se pare o post/anticarteziană/modernă revenire la… animism. Îmi place!

Nu mă înţelege greşit, dar cred că tu afirmi, pe această bază, că nu am fost niciodată moderni, pentru că tu nu ai fost niciodată… bătrîn. Căci orice bătrîn ştie acest lucru, fără să-l cunoască. Eu, dimpotrivă, printr-o ciudată întîmplare a sorţii, aproape că m-am născut bătrîn. Aveam doar vreo paisprezece ani, cred, cînd am scris primul meu text: *Apologia tabietului*. Era o reacţie, total anapoda, la apologia total opusă a adolescenţei, scrisă de Mircea Eliade. Eu eram adolescent, dar mă visam bătrîn… Iar acum îmi dau seama că prin „tabiet” eu înţelegeam, de fapt, un soi de naştere asistată a „ataşamentului” despre care vorbeşti tu: prin tabiet te ataşezi şi eşti ataşat de ceva care devine tu.

Aş putea acum să adaug, pe urmele tale, într-un fel, că nu *avem* tabieturi, ci *sîntem* tabieturi. Drept care problema, cum zici tu, nu este dacă sîntem liberi sau dominaţi în raport cu aceste tabieturi, ci dacă aceste tabieturi sînt bune sau rele. Vorbind despre visul meu, nu am *avut* imaginea florilor de omag, ci *sînt* acel vis, dimpreună cu omagul din el: cele trei flori de omag sînt parte a peisajului sufletului meu – sau, mai corect, a peisajului care *este* sufletul meu.

Ce voiam să-ţi spun, de fapt, este că prefer totuşi omul-tabiet faţă de obiectul-fetiş. Ai putea să-mi explici de ce?

Datorii şi sentimente

Doi din trei români au în prezent o datorie, jumătate dintre aceste datorii fiind de peste 5.000 de lei. Majoritatea (peste 60%) sînt la bănci, dar aproximativ 20% au datorii (şi) la rude sau prieteni. E mult, e puţin?

Românii sînt printre cei mai îndatoraţi dintre europeni – sună titlurile prin presă. Depinde însă dincotro priveşti. Dacă ne uităm la datoria gospodăriei, stăm chiar bine, comparativ cu altă ţări europene. Aceasta este, în medie, pe undeva pe la 2.400 de dolari. Comparaţi asta cu 54.000 de lire în cazul Angliei, campioana absolută în materie. Nici la gradul de îndatorare a persoanelor fizice nu stăm prost, acesta fiind, în prezent, sub 20% din produsul intern brut – ultimul loc din Europa în 2010. Dacă ne uităm însă cum am ajuns aici, ne cam ia cu ameţeală, căci, din 2000 pînă în prezent, datoriile persoanelor fizice la bănci au crescut vertiginos – şi nimeni nu ştie cum stăm la împrumuturile „de la rude şi prieteni”. Adevărata dramă apare însă cînd ne întrebăm: cum plătim aceste datorii? În medie, stăm deja cam prost: aproximativ 20% din venitul gospodăriei se duce pe plata datoriilor. Dar procentul creşte pe măsură ce scade venitul, fiind mult mai mare în cazul familiilor mai sărace. Astfel, persoanele cu venituri sub 1.500 de lei cumulează

aproape 70% din valoarea împrumuturilor neperformante ale populaţiei – şi Dumnezeu ştie ce alte datorii or mai avea.

De ce? Criza, desigur. Dar mai sînt şi multe alte motive. Pe de o parte, românii au unul dintre cele mai scăzute niveluri de cultură financiară din Europa, fapt explicabil, parţial cel puţin, prin cel mai mare procent de populaţie rurală din Europa. Pe de altă parte, elegant spus, serviciul datoriei (adică toată povestea aceea cu plata dobînzii plus rambursările la bancă) este unul dintre cele mai împovărătoare din Europa. Mai puţin elegant spus, băncile au profitat din plin şi de această „naivitate" financiară a românilor, care s-au văzut astfel prinşi în spirala datoriilor. Trebuiau să ştie! Da, aşa este, dar nu ştiau, iar băncile ştiau că ei nu ştiu şi că mulţi nu ştiu nici să citească un contract, aşa că l-au mai „îmbogăţit", pe ici, pe colo, printr-o notă de subsol.

Pe scurt, nivelul datoriilor nu este mare. Mai mult, datoriile sînt parte integrantă a unei economii de piaţă, aşa că, pe viitor, este firesc că acest nivel va creşte, nu va scădea. Nu uzul, ci abuzul datoriilor este problema. Iar băncile au abuzat în cunoştinţă de cauză; dar şi mulţi oameni au abuzat, la rîndul lor, în necunoaştere de cauză şi mînaţi, adesea, de porniri emoţionale de moment, nu totdeauna foarte „raţionale" (ca, de pildă, atunci cînd faci datorii pentru... o călătorie *di granda* în străinătate). Dar nu o să mă apuc eu să-i judec. Mai interesant este cum se judecă ei înşişi. Astfel, de exemplu, 44% consideră că oamenii intră în datorii din vina lor, iar aproape la fel de mulţi afirmă că asta e ceva normal, oricine poate ajunge datornic – deci o acceptare destul de mare a fenomenului; doar 13% atribuie datoriile unor cauze externe nefavorabile (accidente, boală, şomaj etc.). Da, dar dacă sînt întrebaţi cum au

ajuns *ei* în situaţia de datornic, procentul cauzelor „exterioare” se triplează şi ajunge la 42%: ghinion şi lume rea… De aici şi din alte cîteva întrebări conexe, se pare că şi în această privinţă sîntem cu un picior în rural şi unul în globalizare, adică între atracţia cheltuielii capitaliste şi remuşcarea ţărănească a datoriei; încă ne lipseşte chibzuiala planificării.

Şi mai interesante sînt „emoţiile” care însoţesc datoriile. Pentru toţi, sentimentul cel mai frecvent este cel de presiune, evocat de peste jumătate dintre cei anchetaţi. La tineri (sub 40 de ani), singurul sentiment mai frecvent decît printre vîrstnici (peste 50 de ani) este cel de calm sau indiferenţă (18%), practic inexistent printre vîrstnici. În rest, aceştia din urmă înregistrează frecvenţe semnificativ mai ridicate la toate emoţiile şi cumulează mai multe emoţii decît tinerii: frică (25% *versus* 18%), anxietate (44%/30%), frustrare (44%/26%), umilinţă (33%/24%), neajutorare (41%/18%), ruşine (42%/24%), nesiguranţă (41%/30%) etc. La extrema cealaltă, ieşirea din datorii stîrneşte practic un singur sentiment dominant: uşurare. Doar tinerii se simt şi „epuizaţi” (35%), într-o măsură considerabil mai mare decît vîrstnicii. S-ar zice astfel că, simplificînd lucrurile, tinerii sînt mai degrabă tensionaţi, în timp ce vîrstnicii sînt mai degrabă speriaţi şi neajutoraţi: imaginile asociate cel mai frecvent de aceştia cu „datoria” au fost a unui om în puşcărie şi a unui soi de căpcăun care înghite case…

Dar cea mai surprinzătoare a fost altă întrebare. Rugaţi să compare situaţia lor financiară cu aceea a părinţilor lor la aceeaşi vîrstă, aproape jumătate dintre respondenţi au considerat că aceasta a fost mai bună (doar pentru 22% a fost mai proastă). De asemenea, au fost de părere că părinţii lor îşi

permiteau mai mult (52%), aveau mai puţine datorii (57%) şi erau mai puţin preocupaţi de bani (40%).

Nu este vorba aici, evident, despre adevăr sau fals, despre faptul că au sau nu dreptate, ci despre „sentimente”, despre o proiecţie strict subiectivă, dar extrem de semnificativă – şi deci „obiectivă” social. Ea nu ne spune mare lucru despre trecut, dar sugerează ceva destul de trist despre prezent: o stare de deziluzie destul de profundă, de pesimism, de sentiment că *acum* este rău şi nu neapărat de convingere că *atunci* era bine. Şi, atenţie, nu vîrstnicii, pe care ne-am obişnuit să-i tratăm ca protagonişti privilegiaţi ai „nostalgiei” comuniste, au fost, comparativ, cei mai porniţi să idealizeze generaţia părinţilor, ci tinerii…

Tehnocraţi şi tehnotruci

Un guvern de tehnocraţi... Totdeauna m-a înduioşat această soluţie magică asupra căreia elitele politice par să cadă spontan de acord cu masele de fiecare dată cînd lucrurile o iau prea tare razna. Tehnocraţia salvează România! Cînd nu poţi avea încredere în nimeni, cînd toţi fură sau nici măcar nu ştiu să fure, tehnocratul, el, călare pe calul alb al expertizei sale imaculate, devine singura speranţă. Tehnocraţia este percepută ca un soi de totalitarism competent, singurul care poate să readucă *ordinea* în ţară.

Să nu mă înţelegeţi greşit: nu am aflat, cumva, „pe surse" că s-ar pune de vreo remaniere guvernamentală! Doar mă preocupă, pur şi simplu, *cultul tehnocratului*. Mai exact, cultul tehnocratului de rit român (i se mai spune *manager* sau *expert*). Căci la noi tot omu' cu sînge-n vine se visează expert (avem, de pildă, cel mai mare procent din Europa de tineri care declară că „doresc să fiu considerat expert într-un domeniu anume"). Iar ţara se doreşte manageriată: sănătatea sau învăţămîntul nu mai au nevoie atît de medici sau de dascăli, cît de *manageri*, iar mai de curînd, chiar şi biserica s-a gîndit că nu i-ar strica o asemenea expertiză. Cît despre media, avem *experţi* cu duiumul...

Să ne înţelegem însă şi în această privinţă: ca şi birocraţia în sensul său weberian, tehnocraţia este un lucru bun şi util. Sau, mă rog, indispensabil. Nici nu-mi trece prin cap să contest acest lucru. Pot să mă întreb însă de ce devine ea un soi de „cult", de ce, adică, dincolo de utilitatea pragmatică a acesteia, imaginea tehnocratului începe să fie înconjurată de o aură aproape mistică.

Şi aici, nu vă fie cu supărare, trebuie să apelez (şi) la antropologie, în speţă la Marea Doamnă a antropologiei britanice, Mary Douglas. Aceasta făcea la un moment dat o afirmaţie ce poate părea hazardată la o primă vedere: „Certitudinea nu este o stare sau un sentiment, este o instituţie". Toate societăţile vor încerca deci, fiecare în felul său, să „reducă starea de incertitudine". De ce? Din nevoia imperativă de coordonare a acţiunilor – ne spune Douglas. Dacă te laşi cuprins de incertitudine şi dacă o incertitudine asemănătoare îl va măcina şi pe aproapele tău, ei bine, va fi foarte greu să mai faceţi ceva împreună, adică să alcătuiţi, în ultimă instanţă, o societate. În societăţile „primitive", asta era treaba diferitelor soiuri de vraci; în teocraţii, a fost (este...) treaba preoţilor (ajutaţi la nevoie de Inchiziţie); în comunism, a fost creat secretarul de partid (ajutat, la nevoie, de securist); democraţiile moderne au creat „tehnocratul". Ca şi predecesorii săi, acesta este întruparea Verbului. Întemeindu-şi de data aceasta infailibilitatea în stricta raţiune şi cunoaştere obiectivă, el este înzestrat de societate cu aceleaşi potenţe ale certitudinii ca şi vracii sau secretarii de partid dinaintea sa. Şi oferă societăţii certitudinea de care are nevoie. Iar societatea are nevoie de certitudine chiar mai mult decît în vremurile trecute, căci, oricît ar putea părea de paradoxal la prima vedere, incertitudinea nu

a scăzut, ci a crescut în societăţile noastre ultramoderne. Ea se cheamă astăzi *risc*. Trăim în societăţi ale riscului, ne spune Ulrich Becks, societăţi care pretind totodată să „gestioneze" inteligent aceste riscuri. Doar că tot Becks ne atrage atenţia şi că „naraţiunea riscului este o naraţiune a ironiei", o poveste care se referă la umorul involuntar al marilor instituţii ale societăţii moderne (ştiinţa, statul, piaţa şi armata), care „pretind să anticipeze ceea ce nu poate fi anticipat".

Pe scurt deci, tocmai pentru că au ajuns prea complexe şi ştiu prea multe, societăţile actuale trăiesc cu spaima că „lucrurile ar putea scăpa de sub control" şi au deci mai multă nevoie decît oricînd de certitudini. Dincolo de soluţiile concrete, tehnocratul (care este altceva decît „simplul" specialist) le alină această nevoie – ocupîndu-se chiar şi de *managementul emoţiilor*!

Ce se întîmplă însă cu tehnocratul din România?

Am importat cultul tehnocratului, dar fără tehnocraţi. Pentru că incertitudinile noastre sînt mai mari şi mai multe, şi imaginea tehnocratului devine supradimensionată. El este astfel şi un justiţiar, care face *ordine* acolo unde, pînă la el, domnea haosul. Cu el începe, de fapt, lumea, lumea nouă, civilizată, occidentală, raţională; el este purtătorul focului purificator.

Era nevoie? Da, într-un fel, era nevoie. Existau (există) profesori semidocţi, doctori incompetenţi, contabili hoţi? Evident! Trebuia făcut ceva, trebuia îndepărtată toată această magmă insalubră? Evident şi asta! Nevoia de ordine este indiscutabilă. Doar că justiţiarii veniţi să facă ordine nu sînt tehnocraţi, ci *tehnotruci*, adică varianta postcomunistă a politrucilor – adică tot un *truc*, doar că ceva mai tehnic... Nu

sînt practicieni, ci ideologi ai tehnocraţiei, nu posedă pragmatismul ei eficient, ci doar dogma acesteia, şi nici măcar nu-şi propun să se adapteze la realitate, ci doar să o controleze. În consecinţă, nu produc ordine, ci amplifică dezordinea. Îi cunosc bine pe cei din învăţământ. Vorbesc o limbă numai de ei ştiută, posdrugheza, un fel de dialect stricat al bruxelezei. Zilele trecute, într-un moment de inspiraţie soră cu greaţa, le-am dedicat un cîntec patriotic: *Cu posdruul nostru-n frunte*/ *Vom avea succese multe!*

Ce se întîmplă atunci la noi cu nevoia de certitudine din care s-a născut cultul tehnocratului? Păi, e pe cale să intre într-o fază acută soră cu panica. Tot mai evident, nici măcar tehnocraţia nu salvează România…

Certitudinea este o instituţie, spuneam; într-o analogie medicală, ea constituie sistemul imunitar al unei societăţi. Ei bine, din acest punct de vedere, România suferă de SIDA!

Elite şi mase

Scoateţi o foaie de hîrtie şi treceţi cinci persoane din elita românească actuală, indiferent din ce domeniu. Cam aşa suna „extemporalul” pe care m-am amuzat să-l dau la ultimele cursuri unor studenţi din ani diferiţi. S-au strîns astfel aproape două sute de răspunsuri, pe care le-am analizat ieri. Desigur, nu este cîtuşi de puţin o statistică „reprezentativă”, dar ea spune totuşi ceva, chiar ceva foarte interesant: 84% dintre numele indicate fac parte strict din categoria „elitelor umaniste”, adică filosofi, artişti, istorici… şi cam atît. Restul de 16% sînt aproape exclusiv oameni politici. Atenţie, este vorba despre studenţi la ştiinţe politice, care ştiu (sau ar trebui să ştie…) că de ceva vreme se vorbeşte mai degrabă despre *elite*, la plural, acestea acoperind categorii şi domenii diferite, legate sui-generis de jocul puterii. Chiar şi pentru aceşti studenţi, imaginea curentă rămîne însă, se pare, cea veche, a elitei ca marcă a excelenţei. De fapt, definiţia din DEX indică şi ea acelaşi sens limitativ: *grup de persoane care reprezintă ceea ce este mai bun, mai valoros într-o societate…*

Foarte bine. Simptomatic este însă faptul că, în imaginarul colectiv, acest „grup de persoane” pare să fie alcătuit aproape exclusiv din „umanişti”. Elita este redusă la elita intelectuală, aceasta la elita culturală, iar cultura la „cultura înaltă”, adică

„umanistă”. Un matematician sau un geograf de excepţie, un medic sau un inginer excelent etc. nu par a fi „eligibili” în mod spontan în categoria „elitei” româneşti. Pentru aceştia pare să fie rezervat alt termen: *specialişti.* Iar specialiştii sînt percepuţi distinct de *elită.* Cum clasificarea este realitatea, această realitate socială românească este demnă de a fi luată în considerare.

Povestea este mai veche şi am mai evocat-o şi cu alte ocazii. Am amintit astfel, de pildă, o analiză făcută în perioada interbelică de Popescu-Spineni, din care rezulta faptul că raportul dintre absolvenţii de „şcoli practice” (şcoli tehnice, comerciale, agricole etc.) şi cei ai „şcolilor teoretice” (licee, seminarii pedagogice etc.) a oscilat, între 1921 şi 1936, între 0,2 şi 0,3, în timp ce, în aceeaşi perioadă, el era de 4,5 în Ungaria şi de 4,3 în Bulgaria. „În şcoala românească, raportul între ramura teoretică şi practică este inversat în favoarea celei dintîi” – conchidea autorul. Mai mult, 63,7% din populaţia studenţească era dată de doar două facultăţi: *Drept* şi *Litere şi filosofie*. Încă tînărul stat român îşi forma o *noblesse d'État* excesiv de „umanistă”, dacă e să o comparăm cu situaţia altor state cît de cît comparabile.

Această alcătuire socială dezechilibrată era însoţită, în plan ideologic, de o adevărată „mistică a culturii”, cum o numeşte Sorin Alexandrescu. Pentru mai toţi marii gînditori sociali, *primum movens* al societăţii era *ideea*, ceva ce se află, prin definiţie, *in mente*. „Ce este dezvoltarea unei societăţi?” – se întreba, de pildă, Kogălniceanu. „Dacă am răspunde că este dezvoltarea ideilor sale, am rosti un mare adevăr” – îşi răspundea, retoric, acesta. Iorga se referea, la rîndul său, la „acel lucru de o infinită complicaţie, care e gîndirea omenească,

idee, [...] de la care porneşte perpetua mişcare. Aceasta este cea care ţine în picioare societăţile". Pentru Pârvan, „adevăraţii factori propulsori ai devenirii istorice [sînt] ideile", iar pentru sociologul Eugeniu Speranţia, „societatea e un fapt care se petrece în gîndire. Existenţa ei e «idee» [...], sociologia trebuie să plece de la gîndire". Ovidiu Bârlea constata şi el că întreaga folcloristică se ocupă de „documente de mentalitate populară". Pentru a întregi tabloul, să mai amintim, de pildă, „apriorismul românesc" al lui Blaga sau faimoasa afirmaţie a lui Cioran, conform căreia „deficienţele actuale ale poporului român nu sînt produsul «istoriei» sale, ci istoria aceasta este produsul unor deficienţe psihologice structurale".

Diagnosticul lui Sorin Alexandrescu este, astfel, unul dintre cele mai clare, simple şi pertinente din cîte cunosc. Pentru el, este vorba despre o „mistică a culturii, sentimentul că aceasta are o valoare absolută în raport cu restul vieţii şi că a te pune în serviciul ei este singura datorie a intelectualului. [...] Sacralizarea culturii corespunde cumva, ca o imagine răsturnată, în oglindă, absolutizării «forţelor de producţie» din materialismul istoric vulgarizator: în ambele cazuri, un singur factor devine model totalizator, explicaţie unică, valoare supremă, certitudine veşnică sustrasă timpului şi oamenilor, transcendenţă a ceea ce ar trebui să fie în raport cu ceea ce este". În traducere liberă, un fel de *la început a fost Cuvîntul şi Cuvîntul era la Elită, iar Elita era Cuvîntul*. Iar dacă lucrurile nu stau aşa *de facto*, ele aşa ar trebui să fie într-o societate aşezată.

Există o tentaţie a sublimului în această viziune, căci cine ar putea să nege fascinaţia Ideii? Problema începe însă cînd aceasta devine tiranică şi exclusivistă, cînd cade în *hybris*, devine excesivă şi, la limită, alunecă din merit în orgoliu. Social

şi politic, *cultura* se desprinde atunci de *societate*, iar *ideea*, de *praxis*. Asistăm astfel la o ciudată stratificare socială între elită şi mase, un soi de „luptă de clasă” de genul celei dintre patricieni şi plebe din Roma antică, cu ameninţarea permanentă a unei „secesiuni” similare celei din 494 î.Hr., cînd o parte a populaţiei libere a părăsit cetatea, boicotînd o decizie a consulilor. Secesiune care la noi are loc tot *in mente*. Deocamdată…

În „extemporalul” meu, precizam că studenţii trebuie să treacă cinci persoane din elită, indiferent dacă le iubesc sau nu. Cînd am adăugat să pună o cruciuliţă în dreptul celor pe care le admiră, doar 23% au întrunit sufragiile studenţilor…

Frica

Zilele trecute am citit un excelent editorial al lui Vasile Dâncu (sociologul…) despre „România înfricoşată”, despre frica generalizată care pare să paralizeze întreaga noastră societate. O „societate fără politică” sau cu „o politică moartă de frică, în care activează politicieni paralizaţi de spaime” – particularizează Dâncu (omul politic). În aceeaşi perioadă, s-a întîmplat să particip la o reuniune de oameni de afaceri şi bancheri, în care PDG-ul unei mari bănci a rezumat, metaforic, dar nu lipsit de realism, crizele economice ca făcînd parte dintr-un ciclu universal al societăţilor (cît de cît) dezvoltate, mînate deopotrivă şi alternativ de *lăcomie* şi *frică*. În prezent, de pildă, după sub-reglementarea mînată de lăcomie, ne aflăm într-o supra-reglementare guvernată – şi paralizată – de frică, una care exacerbează un soi de control panicat acolo unde, pînă mai ieri, a domnit un bun-plac relaxat şi hulpav.

Metafore, desigur, dar metafore care traduc plastic acea „stare de spirit” pe care încearcă să o măsoare sociologii – sau „moralul populaţiei”, despre care se vorbea pe vremuri; pe scurt, formulări retorice, dar care exprimă „organic” un *ce* fundamental şi difuz, greu de conceptualizat, însă pe care îl trăim cu toţii. Căci, să nu uităm, „starea de spirit” a românilor – atît şi cum poate fi ea evaluată sociologic – s-a prăbuşit

dramatic în ultimii ani şi a ajuns să fie cea mai „scăzută” din Europa (care nici ea n-o duce prea bine, de altfel...). Să vedem deci ce ne poate spune această „metaforă” a fricii dincolo de simpla retorică.

În primul rînd, *spiritual*, frica este o patologie a timpului, care blochează indivizi şi colectivităţi întregi în clipă, care ţine omul prizonier al momentului „înfricoşat”, ducînd la o atrofiere treptată a imaginaţiei, a aspiraţiilor şi speranţelor, a tot ceea ce îl poate orienta spre un viitor; căci *tomorrow never comes*, nu-i aşa?...

Politic, Vasile Dâncu face o listă edificatoare (şi imparţială) a consecinţelor. Pe scurt, viziunea politică şi politica însăşi sînt reduse la strategii, iar acestea – la reacţii conjuncturale, în căutarea celui mai mic rău pe moment şi nu a vreunui bine oarecare în viitor. Astfel, „una dintre fricile cele mai mari este frica de a guverna: se întîmplă deja de aproape un deceniu. Chiar dacă au existat majorităţi consistente, politicienii au guvernat minimal, dominaţi de frica de a nu pierde puterea – şi tocmai din această cauză au pierdut-o, de fiecare dată”. În plus, de ceva vreme, „frica de DNA sau de serviciile secrete îngheaţă sîngele în vinele politicienilor, care vor căuta mai mult să-şi găsească forme de protecţie decît să încerce a acţiona firesc, după planuri sau strategii necesare”: adio viziune, bine public, responsabilitate şi chiar iniţiativă!

Economic, lucrurile nu stau mai bine. În recenta şi firava mea experienţă cu diverse corporaţii şi bănci, am fost surprins aproape de fiecare dată de „încremenirea în proiect” a majorităţii managerilor, de frica aproape explicită de a inova şi a-şi asuma riscul unor astfel de inovaţii – de care tot ei spun, altminteri, că este neapărată nevoie. Dar aproape singura

„iniţiativă” de asigurare a profitului este reducerea cheltuielilor. Iar cînd există totuşi iniţiative, şefii preferă, de regulă, să vadă ce face concurenţa: întîi să-şi asume alţii riscul şi, pe urmă, dacă merge, venim şi noi. Uneori, blocarea în rutine, în „reţete” magice care vin din Occident şi „de sus”, cade de-a dreptul în ridicol. Într-o prezentare făcută la o foarte mare şi respctabilă companie, de pildă, am fost admonestat că am folosit nouă *slide*-uri în loc de şapte, care este – *cum de nu ştiţi!?* – volumul optim de informaţii, dincolo de care memoria umană nu mai reţine esenţialul. Măi să fie!...

Totul se combină şi se amplifică la nivel *social*. Speranţa moare ultima, se zice, dar şi cînd moare... Şi chiar dacă frica nu o omoară, în orice caz o paralizează. Iar cînd orizontul de aşteptări se îngustează dramatic şi este tot mai golit de visuri de viitor, membrii societăţii îşi caută fiecare salvarea unde cred de cuviinţă – şi unde pot: emigrare în afară sau *downshifting* înăuntru, blazare introvertă sau revoltă extravertă (la fel de sterile şi una şi alta) sau, mai la îndemînă, refugiu în misticisme, de la moaşte la mitul eroului salvator, trecînd prin binecuvîntarea maşinilor şi descîntece. Doar în cele mai fericite cazuri, refugiul este căutat în cultură, într-o creativitate disperată, care sfidează atît economicul, cît şi politicul, şi care (iată o rază de speranţă!...) reuşeşte tot mai des. Dar aceştia sînt oamenii care deja şi-au înfrînt frica.

Nu în ultimul rînd, frica se instalează în *biologic*, este încorporată şi duce la reacţii aproape biologice: muşcă şi fugi sau, pur şi simplu, defulare printr-o agresivitate ecumenică, generalizată şi imparţială. Din trafic la televizor şi de aici în reţelele de socializare, o găsim compactă şi explicită pretutindeni, devenind una cu aerul pe care îl respirăm. Nu

cred că mai este nevoie să insist sau să dau exemple, căci le cunoaştem cu toţii.

În ultimă instanţă, generalizată, frica poate deveni o maladie ontologică în măsura în care duce la o atrofiere a sensului: trăiesc pentru că sînt viu şi o fac cu orice preţ, chiar dacă nu mai ştiu de ce.

În aceste condiţii, mă întreb cine va arunca primul mănuşa speranţei (dar şi cine îl va crede primul!). În orice caz, avem cu toţii o nevoie „organică” de a ne depăşi *frica*…

Thymocraţia salvează România?...

Nu, nu căutaţi în dicţionare, nu veţi găsi termenul, l-am inventat ad-hoc. Dar, într-un fel, mă bîntuie de mult. Încă mai am în minte imaginea vie a „thymocraţiei” de pe vremea cînd făceam teren la Rovinari, un „centru agro-industrial” născut din fantezia voluntaristă a lui Ceauşescu pentru a da patriei mai mult cărbune. Mai mult decît exista, de fapt... Era acolo un director al uneia dintre mine, de care toată lumea asculta. Nu a promovat niciodată, nu s-a pus niciodată problema să fie acceptat ca director general sau secretar de partid, dar cunoştea fiecare groapă a exploatărilor de suprafaţă a cărbunelui şi fiecare şurub al uriaşelor excavatoare cu rotor care brăzdau pămîntul la Rovinari. Şi îi plăcea ce face! Toţi ştiau că, fără cunoştinţele şi entuziasmul său încăpăţînat, marele Combinat risca oricînd să se împotmolească, era recunoscut pentru aceasta, dar şi temut, căci risca să capete mai multă autoritate decît era Partidul dispus să acorde. Nu era singurul, dar era figura carismatică a unui mic grup de profesionişti care „ungeau sistemul” şi îi permiteau, în mod aproape miraculos, să nu se „gripeze”. Este încă, pentru mine, icoana ciudată a unei clase invizibile de „tehnocraţi” pe care comunismul i-a creat, acceptat şi utilizat pentru a depana sistemul chiar şi atunci cînd

părea imposibil, şi care au făcut acest lucru cu pasiunea – şi mai ciudată! – a lucrului bine făcut.

Este categoria la care mă gîndesc atunci cînd vorbesc despre „thymocraţie" – nu-i fie cu supărare lui Platon, pentru care *thymos* era acea parte a sufletului alcătuită din mîndrie, ruşine şi indignare, care „îi mîna în luptă" pe războinicii devotaţi ai cetăţii. Şi vorbesc acum despre thymocraţie deoarece am tot mai des un sentiment de *déjà-vu*, ca şi cum postcomunismul şi-ar fi schimbat părul, dar năravul ba: capitalismul nostru „original" pare să supravieţuiască şi el într-un mod la fel de miraculos tot datorită unei (noi) clase de „thymocraţi" devotaţi. Sînt zile cînd mă aştept ca dimineaţa, la sculare, să găsesc pe uşa ţării un bilet cu „închis pentru renovare" (sau pentru faliment…), cînd, după ce mă uit prea mult la televizor sau, pur şi simplu, în jurul meu, mă aştept ca dintr-o clipă în alta societatea noastră să intre în colaps, să se scufunde în haos. *E pur si muove*, lumea merge mai departe într-un mod miraculos! Cleptocraţia şi anomia fac ravagii în continuare, dar ceva păstrează totuşi linia de plutire: aceşti luptători din umbră, care, din *indignare* şi *ruşine*, construiesc cu *mîndrie* un viitor la care nimeni nu se mai gîndeşte: thymocraţii. Sună puţin patetic, ştiu, dar şi realitatea este puţin dramatică…

În societăţile capitaliste aşezate, acest rol este atribuit *clasei de mijloc*. De ce nu folosesc atunci acest termen acreditat, în loc să mă joc cu cuvintele? Pentru că, la noi, „clasa de mijloc" este sublimă, dar lipseşte (aproape) cu desăvîrşire. Este sublimă, pentru că dacă îi întrebi pe români, aproape trei sferturi dintre ei se plasează în această dezirabilă „clasă de mijloc"; dar cam lipseşte, dacă te uiţi la parametrii socio-economici care definesc o astfel de clasă şi vezi că ea s-a înjumătăţit din 2008 pînă în

prezent, ajungînd undeva pe la 10%-15% – în loc de aproximativ 60%, cît se consideră, de regulă, că ar trebui să aibă un capitalism de succes.

Dar, de fapt, la ce ne referim, mai exact, atunci cînd vorbim despre „clasă de mijloc”?

Colegul Gabi Giurgiu are dreptate cînd îmi atrage atenţia că „stabilirea unei anumite limite inferioare a venitului anual a devenit un criteriu insuficient”. Da, Gabi, aşa este – şi a fost totdeauna insuficient, dar a fost o primă aproximare utilă mai ales pentru comparaţii în timp şi spaţiu. Să pornim atunci de la precizarea pe care o faci tu referitoare la definiţia dată de *The Economist* prin 2009 (de fapt, e mult mai veche): cineva „este în clasa mijlocie dacă, după ce îşi plăteşte mîncarea şi alte cele absolut necesare supravieţuirii, îi mai rămîne o treime din venituri la dispoziţie să cumpere ce-i trece prin cap”. O să rîzi, dar şi lucrul acesta este destul de relativ. Uite, de pildă, un studiu Nielsen recent a împărţit populaţiile din lume în trei categorii, cam cum spui tu, una care îşi asigură doar strictul necesar, una care, trăind decent, îşi poate permite să facă şi diverse alte cheltuieli după cum o taie capul (cam definiţia clasei de mijloc) şi una care nu are restricţii la cheltuieli. Ei bine, zonele cele mai sărace şi cu familiile cele mai mari (Asia-Pacific şi Orientul Mijlociu-Africa) au şi procentul cel mai mare (17%) de persoane care declară că îşi permit să cheltuiască liber/fără constrîngeri, precum şi cel mai mic procent (36%) de persoane care îşi pot asigura doar strictul necesar. Dimpotrivă, SUA au cel mai mic procent de persoane care îşi permit să cheltuiască liber (9%), 51% declarînd că îşi pot asigura doar strictul necesar. După aceste criterii cît se poate de „obiective”, clasa de mijloc acoperă 47% în Asia-Pacific, dar doar 37% în

Europa, unde clasa de sus reprezintă 11% din populaţie, iar cea de jos, 52%. Să fie oare clasa de mijloc o „stare de spirit”? – se întreabă autorii studiului. Nici chiar aşa, dar este clar că nu doar puterea de cumpărare, ci şi „strictul necesar” sînt mai relative decît ne imaginăm, cultura băgîndu-şi iarăşi coada în treburile economiştilor.

Care e situaţia în România, din acest punct de vedere? În studiul Nielsen, 81% dintre români ar intra în clasa de jos, trăind la limita decenţei, adică fără să-şi permită să facă cheltuieli de voie (procentul celor care au bani doar pentru *strictul* necesar este pe undeva la 40-50%). Asta ar plasa clasa noastră de mijloc plus cea superioară pe undeva la 20% din populaţie.

Să o luăm şi altfel: cam două treimi dintre români se autopercep ca făcînd parte din clasa de mijloc. De asemenea, conform unui studiu CCSB din 2012, 79% dintre români se consideră a nu fi nici săraci, nici bogaţi (adică aşa, cam la mijloc), 14% se percep ca fiind săraci şi 6% ca fiind bogaţi. Oricum ai lua-o, imaginea noastră despre „clasa de mijloc” este una fără prea multă legătură cu „realitatea” socio-economică, fiind mai degrabă una morală despre un ideal ţărănesc al măsurii: e ruşine să fii sărac, dar nici prea bogat nu dă bine. Este perfect congruent şi cu o altă constatare, a lui Dorin Bodea, de data aceasta: cîştigul financiar este pe locul 37 al valorilor *personale* ale angajaţilor din România, dar este considerat a fi pe primul loc pentru toţi *ceilalţi* români. De asemenea, două treimi din populaţia noastră urbană are o părere proastă şi foarte proastă despre oamenii bogaţi, în general (IRES, 2012). Cu astfel de valori şi credinţe e cam greu să închegi o clasă de mijloc conştientă de sine şi care să „împingă ţara” cumva.

Şi ajungem acum la o altă problemă, mai complicată: dacă vorbim despre „clasa de mijloc”, înseamnă că vorbim în termeni de „clasă”, nu? Or, cu sau fără Marx şi distincţia dintre *clasă în sine* şi *clasă pentru sine*, o clasă socială este un grup de indivizi care împărtăşesc resurse, statut, valori şi interese similare şi, nu în ultimul rînd, au o anumită identitate colectivă, ştiind cam cine sînt şi ce vor. Însă o astfel de unitate, fie ea şi relativă, încă nu există la noi. Dimpotrivă, dominantă este ceea ce sociologii numesc *incongruenţa de status*: au bani, dar n-au cultură, au educaţie, dar n-au bani, au slujbă şi statut social, dar n-au nici bani, nici cultură etc.

Atenţie însă, această imagine de sine s-ar putea să aibă şi un consistent *bias* metodologic: majoritatea românilor se înghesuie în categoria „clasă de mijloc” şi pentru că noi le dăm doar trei posibilităţi de alegere: sînteţi jos, sus sau la mijloc? Ia să folosim mai multe variante, să-i întrebăm dacă sînt muncitori sau ţărani (sînt şi astea clase, nu?) sau dacă sînt clasa aia a deprivaţilor, a *lumpenproletariatului*, mai jos decît „simpla” sărăcie. Poate că şi peisajul stratificării sociale din România s-ar nuanţa puţin. Cu atît mai mult cu cît există, de pildă, şi un soi de clasă de mijloc emergentă în mediul rural, care nu prea împărtăşeşte multe caracteristici cu cea urbană. Ba chiar nici clasa de mijloc din provincie nu este la fel cu cea din capitală.

Care ar fi atunci clasa de mijloc „reală” în România? Ei bine, aici nu ştiu ce să mai spun… Intră, în principiu, profesiile liberale, medicii, avocaţii, profesorii avînd încă o mică problemă cu salariul acela care să le permită să cheltuiască o treime pe ce le trece prin cap. Aşa cum este şi cîtă este, clasa de mijloc a României poate fi considerată deci ca fiind, în cea mai mare măsură, produsul corporaţiilor. Doar că acestea par

„încremenite în proiect”, speriate nu atît de criza economică în sine, cît de efectele ei sociale, care le-au luat prin surprindere precum iarna pe români şi sînt derutate de starea de spirit a populaţiei: doar săptămîna aceasta, reprezentanţi a două mari companii m-au întrebat, în cel mai înduioşător mod cu putinţă, ce ar trebui să facă ei ca să-i mai „înveselească” pe români? Cu surprindere, corporaţiile încep să descopere oamenii din spatele clienţilor…

Criza a avut astfel şi efectul unui duş rece: după o „societate a spectacolului” şi a consumului compulsiv, cel puţin o parte a populaţiei a început să se trezească la realitate şi să-şi calculeze mai raţional şi critic viaţa, prezentul şi viitorul. Uşor buimăcite de somnul relativului succes de pînă acum, unele corporaţii încep să se trezească şi ele şi să caute soluţii alternative şi mai creative.

Dincolo de aceste vagi tresăriri de mobilizare, cineva acolo jos continuă să ne iubească: thymocraţii. Nu au aşteptat nici criza, nici domolirea ei, au visat şi au realizat (cu greu) măcar o parte din ceea ce şi-au propus. Au realizat cultură acolo unde aceasta părea să fie total abandonată şi profit onest acolo unde acesta era rezervat oligarhilor şi cleptocraţilor. Sînt, de fapt, „nucleul dur” al încă firavei clase de mijloc. Reuşita lor este prost văzută de populaţie (doar 10% dintre români cred că cineva a putut să facă bani în România prin muncă şi merite personale), iar „sistemul îi exclude pe cei energici şi idealişti” – constată Oxford Analytica. Şi totuşi, au mers mai departe, iar datorită lor nici noi nu ne scufundăm. Nu sînt încă o „clasă”, dar au devenit un grup social destul de coerent şi consistent, conştient de sine, care ştie ce vrea şi care, da, împinge ţara în direcţia bună. Să-i lăsăm deci să crească mari!…

Ţara mea cu şapte clase

Scăderea populaţiei României a luat caimacul discuţiilor publice – şi asta mai ales pe fondul interpretărilor partizane în jurul chestiunii referendumului şi doar periferic legat de dinamici demografice mai profunde. Era previzibil. E normal şi legitim. Există însă multe alte date semnificative şi chiar „spectaculoase" care pot – sau ar trebui – să ne dea de gîndit despre societatea în care trăim. Să ne oprim doar la cele referitoare la starea de instruire a populaţiei, menţionate în treacăt şi de unele publicaţii.

Care sînt acestea şi ce ne pot spune ele?

Pe scurt, situaţia făcută publică arată aşa: 44,2% dintre români au nivel primar de educaţie (primar, gimnazial sau fără şcoală absolvită), 41,4% – nivel secundar (postliceal, liceal, profesional sau tehnic de maiştri) şi 14,4% – nivel terţiar (forme de învăţămînt universitar). Să adăugăm la aceasta şi faptul că în 2011 existau în România 245.400 de persoane analfabete.

În sine, aceste procente par să sugereze că nu stăm nici aşa, nici altminteri, adică nici prea-prea, nici foarte-foarte. Dacă le privim însă în timp şi spaţiu, adică le plasăm în istorie şi comparativ cu alte ţări europene, cifrele încep să capete relief.

Să începem cu istoria recentă. Nivelul de instruire a populaţiei a crescut spectaculos în ultima vreme: faţă de

recensământul din 2002, populaţia cu studii superioare s-a dublat (şi este dublă în Bucureşti faţă de media pe ţară), iar cea cu studii primare a scăzut de la 53,3% la 44,2%; de asemenea, procentul persoanelor analfabete a scăzut de la 2,6% la 1,4%. Atenţie însă, baza de recenzare o constituie populaţia de 10 ani şi peste; procentele ar arăta altfel dacă ar fi raportate la populaţia activă (între 25 şi 64 de ani). Astfel privite datele, dublarea populaţiei cu studii superioare se păstrează pentru perioada 1992-2011, procentul celor cu studii primare fiind însă în *creştere* cu aproximativ 5 procente din 1992 pînă în prezent, în timp ce ponderea populaţiei cu studii medii a scăzut cu aproximativ 10 procente, aflîndu-se în prezent undeva pe la 60% din totalul populaţiei active. Mai edificatoare este astfel structura intergeneraţională a nivelului de instruire. Din acest punct de vedere, procentul celor cu studii superioare în categoria de vîrstă 25-34 de ani este mult peste dublu faţă de cel existent în categoria 55-64 de ani.

Să comparăm însă acum aceste date cu cele din alte ţări europene.

Primul lucru care sare în ochi este contraintuitiv: avem impresia că am „produs” prea mulţi studenţi, că s-a ajuns la o adevărată „inflaţie”, cînd, de fapt, sîntem la coada clasamentului în Europa la ponderea celor cu studii superioare în grupa de vîrstă 25-34 de ani şi pe ultimul loc la această pondere în grupa 55-64 de ani (Eurostat, 2011). Dacă ne limităm doar la categoria 30-34 de ani, concurăm pentru ultimul loc cu Malta, Macedonia şi… Italia (Eurostat, 2011). Altfel spus, şi lăsînd clasamentele deoparte, în ciuda creşterii spectaculoase din ultimii ani, sîntem una dintre cele mai subdezvoltate ţări din Europa din punctul de vedere al nivelului de instruire.

De unde ni se trage? Păi, în România aceasta este o situaţie cronică. Postsocialismul se poate mîndri cu creşterea numărului de studenţi, dar aceasta este comparativ mai mică decît în alte ţări postsocialiste. Pe de altă parte, creşterea relativă a numărului celor cu studii primare este alarmantă şi va rămîne aşa în viitorul apropiat. Nici nostalgicii comunismului nu au cu ce să se mîndrească. Regimul a făcut eforturi mari de alfabetizare şi creştere a nivelului de instruire a „maselor", dar situaţia populaţiei cu studii superioare a rămas, comparativ, catastrofală: populaţia actuală între 55 şi 64 de ani, educată în timpul comunismului, are cel mai scăzut procent de persoane cu studii superioare din Europa. În sfîrşit, şi nostalgicii interbelicului trebuie să-şi revizuiască admiraţia. În această perioadă, gradul de alfabetizare va ajunge la 57% (51,3% în mediul rural) în 1930, de la 22% în 1899 şi 39,3% în 1912. Dacă vom compara însă aceste procente cu Bulgaria (60,3% în 1926) sau Ungaria (84,8% în 1920) şi dacă adăugăm faptul că 85,1% din această „alfabetizare" se datora, în România, şcolilor primare (şi acestea neterminate într-o treime dintre cazuri), imaginea care rezultă nu este deloc una măgulitoare (Manuilă şi Georgescu, 1938).

În curs de dezvoltare, România este deci, în primul rînd, o societate „în curs de educare" (spre *subeducată*...). O explicaţie o constituie ponderea populaţiei rural-agricole, în continuare cea mai ridicată din Europa, procentul populaţiei active cu educaţie terţiară fiind de doar 3,6% (faţă de 22,1% în urban), iar rata abandonului timpuriu crescînd la 30,6% (7,2% în urban). În ansamblul său, această populaţie „subeducată" a constituit, dintotdeauna, electoratul clasei politice şi, mai recent, publicul mass-mediei. Ambele vor să facă *rating*, deci se vor adresa

„subeducat” unei populaţii, statistic vorbind, subeducate. Majoritatea elitelor intelectuale (în termeni de nivel de instruire) nu se implică în viaţa publică sau pur şi simplu pleacă din ţară. Mai ales în ultima vreme, s-a creat astfel un cerc vicios care reduce şi mai mult nivelul de educaţie (informală de data aceasta) a populaţiei: atît politicienii, cît şi mass-media oferă publicului lor ţintă „subeducaţie”, considerată potrivită unei populaţii majoritar subeducate.

N-aş spune însă că avem clasa politică sau mass-media pe care le meritǎm, dar trebuie să recunoaştem că avem personajele publice la care, cel puţin demografic vorbind, ne putem aştepta. Nu este resemnare şi nici „fatalism”, dar chiar şi cel mai ireductibil optimism trebuie să rămînă lucid...

Cine ne sînt dascălii?

Care credeţi că a fost cel mai performant ministru al Educaţiei din ultimii 22 de ani? – se întreabă, într-un foarte recent studiu coordonat de colegul meu, Alfred Bulai, vizînd cadrele didactice din ţară. Răspunsurile detaşează net trei candidaţi: Daniel Funeriu (25%), Ecaterina Andronescu (16%) şi Andrei Marga (16%). Restul plutonului rămîne mult în urmă, cu scoruri nesemnificative. Urmează apoi întrebarea opusă: *care credeţi că a fost cel mai puţin performant ministru al Educaţiei din ultimii 22 de ani?* Ei bine, răspunsurile sînt identice, în exact aceeaşi ordine: Funeriu (22%), Andronescu (18%) şi Marga (7%). De asemenea, cînd vine vorba despre legea actuală a învăţămîntului, opiniile sînt din nou simetric opuse: 41% consideră că este bună, 42% – că este proastă; ceilalţi nu răspund…

Dincolo de ce ne pot spune aceste topuri despre „starea învăţămîntului”, ele m-au fascinat şi ca expresie simplă şi măsurabilă a polarizării aproape în oglindă a societăţii româneşti. La fel de simplă şi măsurabilă apare şi amplificarea, de-a lungul timpului, a acestei polarizări, de la Marga (anii 1997-2000) la Andronescu (anii 2000-2003 şi 2008-2009) şi pînă la Funeriu, care aduce la un maxim istoric această polarizare. Sau poate ar fi mai corect să spunem: care exprimă

exacerbarea istorică la care a ajuns această polarizare în ultimii trei ani.

Cele *două Românii*, din nou, conservatori şi progresişti, cripto-comunişti şi europenişti? Nimic din datele existente nu poate susţine această grilă de lectură devenită panaceu hermeneutic. Imensa majoritate a dascălilor este astfel de acord cu introducerea unui sistem de calificare în vederea ierarhizării unităţilor de învăţământ, iar accentul pus pe cercetare şi încurajarea competiţiei arată că ele sînt, de departe, cele mai apreciate aspecte ale legii actuale. Ceea ce condamnă ei sînt însă frecvenţa schimbărilor şi incompetenţa implementării (72%), exprimarea confuză şi incoerenţa (49%), precum şi măsurile adiţionale la lege (32%). Pe de altă parte, pentru marea majoritate, *criteriile* de calificare şi ierarhizare sînt principala problemă (71%), pentru 70% dintre profesori cel mai important criteriu fiind calitatea predării, practic neglijată de lege. Numărul de articole ISI, fetişizat de actualele reglementări, se află pe penultimul loc în ierarhia profesorilor. De asemenea, dacă aceştia susţin masiv importanţa cercetării, 90% consideră şi că statul ar trebui să investească deci mai mult în cercetarea universitară, iar 82% apreciază că, aşa cum funcţionează în prezent, aceasta nu răspunde nevoilor societăţii. Nu există deci o România a profesorilor „leneşi”, speriaţi de concurenţă sau de performanţele în cercetare ale colegilor. Ceea ce îi nemulţumeşte nu sînt aceste valori, preluate din Occident, ci modul lor de implementare, care seamănă prea mult cu veşnicele „forme fără fond”.

Dar, dincolo de aprecierile, aspiraţiile şi nemulţumirile legate de starea învăţământului românesc, cine ne sînt dascălii,

care este orizontul valoric mai larg al acestor *modele* efective, chiar dacă poate nu şi eficiente?

Am întrevăzut deja ceea ce pare a fi o caracteristică probabil mult mai generală: cînd este vorba de a pune un diagnostic şi a identifica problemele României, se ajunge la un consens major; imediat însă ce vine vorba de atitudini şi soluţii, dascălii se împart şi ei în două tabere ireconciliabile. Dincolo de statistici, oricine lucrează în învăţămînt ştie că aceste tabere refuză – sau sînt incapabile – să mai dialogheze.

Sensibilităţile social-morale ale dascălilor sînt însă mult mai puţin polarizate, conturînd un peisaj axiologic dominant. Astfel, de pildă, majoritatea este de părere că diferenţele între venituri ar trebui să fie mai mari, pentru a încuraja efortul individual (55% faţă de doar 18% care înclină spre diferenţe mai mici de venit). În aceeaşi direcţie merge şi convingerea că proprietatea privată ar trebui să se extindă şi să se dezvolte (58% faţă de doar 17% care înclină spre o dezvoltare a proprietăţii de stat). Chiar dacă distanţa este ceva mai redusă, procentul celor care preferă un stat minimalist este şi el de peste două ori mai mare decît al celor care consideră că statul ar trebui să îşi asume mai multă responsabilitate pentru bunăstarea fiecăruia. Majoritatea fiind lefegii la stat, nivelul salarizării în învăţămînt şi-a spus probabil cuvîntul în această privinţă, fără a afecta însă semnificativ balanţa opţiunilor strategice.

Religia ocupă un loc aparte în acest profil al dascălilor. Astfel, doar 11% declară că religia nu este importantă în viaţa lor cotidiană, pentru o majoritate de 57% ea fiind declarată ca foarte importantă. Mai mult, 36% dintre profesorii noştri universitari consideră că ar fi bine dacă funcţiile publice ar fi ocupate mai ales de oameni credincioşi. Profesorii de liceu sînt

şi mai radicali: 73% susţin forma actuală de predare a religiei în şcoli, din restul de 27% majoritatea optînd pentru varianta de istorie a religiilor. Doar aproximativ 3% dintre toţi dascălii de liceu consideră că religia nu îşi are locul ca materie în învăţămîntul preuniversitar.

Fără a cădea în ispita categorizărilor pripite, s-ar părea totuşi că „ideologia” dominantă a dăscălimii noastre este un soi de dreaptă conservatoare, cu un extrem de mare ataşament declarat la religie şi cu pusee greu stăpînite de naţionalism: jumătate dintre profesorii ciclului preuniversitar, de pildă, sînt împotriva dreptului minorităţilor de a avea un învăţămînt preuniversitar în limba maternă.

Nu comentez, doar constat…

Baronii cunoaşterii

Sînt mai puţin vizibili, căci nu apar la televizor, şi mai puţin nocivi, căci nu fură bani sau voturi. Dar aţi trecut cu siguranţă pe lîngă ei, v-aţi confruntat cu ei măcar cînd aţi mers prin şcoli şi, dacă aţi rămas cumva în cîmpul culturii, cercetării sau educaţiei, v-aţi lovit inevitabil de ei. Sînt *baronii cunoaşterii*, feudalii mărunţi şi acri ai cîte unui crîmpei de cunoaştere pe care îl ţin sub pernă sau îl pun la păstrare într-o arhivă a cărei cheie o păstrează cu gelozie agăţată de gît. Sînt preoţii patrimoniului, vestalele adevărului şi patrioţii gîndirii strămoşeşti, cerberii lui Akademos, gata să sară la gîtul oricărui nou-venit bănuit, din principiu, că vrea să tulbure ordinea bunelor maniere şi practici ale sectei pe care o slujesc. Sînt cei care îşi fetişizează competenţa moştenită pentru a se putea închina apoi la ea ca la singurul Dumnezeu adevărat. Sînt cei care îţi aruncă în faţă: *Ce doctorat în străinătate, ăla îl poate lua oricine*, aici *se munceşte pentru un doctorat!* Care îşi trimit reprezentanţii în toate comitetele şi comiţiile de evaluare şi îţi reproşează după aceea că *Eu ţi-am semnat pentru proiect, ca să te plimbi tu prin lume pe banii noştri!* Care se uită cu dispreţ peste textele celor mai tineri decît ei şi decid că *nu fac doi bani, asta nu e valabil în România!*, de parcă gravitaţia, cînd trece peste spaţiul nostru, ar intra într-o buclă a timpului. Sînt cei

care nu se pensionează niciodată sau doar după ce s-au asigurat că au lăsat un moştenitor demn de micimea lor – şi care, de regulă, va sfîrşi prin a-i trăda. Îi găsiţi prin institutele Academiei, acest stat în stat al cunoaşterii naţionale, prin comisiile de experţi ale Ministerului Educaţiei sau Ministerului Culturii şi în alte comitete şi comiţii menite să selecteze calitatea indivizilor şi binele public. Îi descoperiţi mai ales în ştiinţele spiritului, unde se crede că poţi garanta cu „interpretarea" şi „bunul-simţ" mai mult decît cu probe şi dovezi. Sînt, într-un fel, cea mai jalnică specie de „baroni", căci fără altă putere şi miză decît aceea de a se *opune*, apărîndu-şi astfel sărăcia, şi nevoile, şi neamul lor de aristocraţie veleitară.

Luptele în care sînt implicaţi sînt, de regulă, ridicole. Urăsc cu patimă pe toţi cei care nu sînt ca ei, dar sînt şi înfricoşaţi de „invazia" acestora. Drept care îşi ţin spatele ca nişte fraţi de cruce, alcătuind ceea ce colegul meu, Alfred Bulai, numeşte *solidaritatea legitimării mutuale a incompetenţei*. Regele e gol, în sinea lui ştie că e gol, drept care se înconjoară cu disperare de curteni la fel de goi, care pot să-i spună cu toate ocaziile ce bine îi stă noua hlamidă.

Te întrebi uneori, privind agitaţia aceasta care poate depăşi în patos luptele politice, care este, de fapt, miza, ce-i mînă pe ei în astfel de lupte aprige? Ei bine, puteţi căuta cît vreţi, pînă la urmă veţi ajunge la aceeaşi concluzie: propriul lor ego. A se opune înseamnă a se propune, a se autopropune şi impune ca singur *connaisseur*. Ca barosan cu valoare, cum s-ar spune în manele. Ca narcisici, cum spune alt coleg al meu, psihanalistul Alfred Dumitrescu. Or, să te ferească Dumnezeu de piticul narcisist, căci ceea ce pune la bătaie – şi ceea ce vrea să cîştige, dar riscă mereu să piardă – nu este nimic altceva decît propria

lui fiinţă, *sensul* vieţii lui, *rostul* său în lume! Şi pentru această miză e în stare de orice…

Veţi spune, poate, că vorbesc despre o categorie de „dinozauri”, mai mult sau mai puţin „expiraţi” şi, în orice caz, pe cale de dispariţie. Fals. Baronii cunoaşterii sînt o populaţie dotată cu mecanismele autoreproducerii – iar noile vlăstare au mai multă energie, dar nu mai au nici bruma de cultură, limitată, dar reală, a părinţilor. Sau poate veţi argumenta cu faptul că toţi aceştia sînt funcţionari ai statului şi intră astfel în „greaua moştenire” a acestuia. Este adevărat doar parţial. Căci există nişte rude apropiate ale baronilor cunoaşterii şi în spaţiul privat: sînt *antreprenorii cunoaşterii*, mult mai tineri, mult mai *trendy*, mult mai *cool*, dar la fel de narcisici. Şi ei îşi fetişizează propriile competenţe, învăţate din bibliile corporatiste, închinîndu-se la ele ca la singurul Dumnezeu adevărat al pieţei. Societatea cunoaşterii despre care vorbesc este societatea care crede în ceea ce cunoaşte ea şi se închină la această cunoaştere. A accepta şi *altă* cunoaştere i-ar distruge *self-esteem*-ul. Aceşti baroni au, desigur, piaţa, care le mai dă din cînd în cînd peste nas, dar, de regulă, consideră că piaţa a luat-o razna şi nu că ei au rămas în afara pieţei. Sînt mult mai politicoşi şi *politically correct* cînd îi trimit la plimbare pe ereticii gîndirii sau cînd nu iau în considerare cunoaşterea care se îndepărtează de previziunile lor consfinţite prin normele firmei, dar au şi mijloace mult mai ferme şi eficiente de a-şi proteja secta atotcunoscătorilor. Din cînd în cînd, credincioşi devizei *pîine şi circ*, organizează gale ale cunoaşterii, cu experţi „din afară”. E, de fapt, *showbiz*, *infotainment* sau, mai pretenţios spus, *gnozotainment*; pe scurt şi în limbajul lor, *something fun*. Şi corporatiştii sînt oameni şi trebuie să fie distraţi şi ei, dar la

nivelul lor mult mai elevat şi, conform credinţei de piaţă, într-un mod care să fie şi util.

Dincolo de diferenţele evidente dintre aceste rude, ceea ce au în comun baronii şi antreprenorii cunoaşterii este angoasa incompetenţei. Nu a celei reale, ci a incompetenţei demascate, dezvăluite public. Drept care, principala lor grijă este să spargă oglinzile, pentru a se privi doar în ochii senini ai coreligionarilor, în care regele nu este niciodată gol, în care Narcis este veşnic tînăr.

Şi totuşi, producţia de cunoaştere este uriaşă, chiar şi în România, doar că, de prea multe ori, nu are voie să intre în Templu!...

Nenea Anghelache, *c'est moi*!

Masa rotundă despre „ştiinţele sociale şi finanţatorii lor", organizată de Corina Iosif la conferinţa anuală a Societăţii de Antropologie, a pus în scenă o problemă care ar fi trebuit să aibă în spate, şi la noi, sute de dezbateri şi zeci de volume bine documentate. Nu are. „Cultura auditului", care constituie contextul său mai larg, nu este însă (doar) o frustrare, mai mică sau mai mare, a cîtorva universitari visători, ci ne priveşte pe toţi, oriunde ne-am afla. Şi nu este o simplă poveste de *îmi place*/*nu-mi place*!

Se poate vorbi însă, la modul serios, de o *cultură* a auditului? Se pare că da. Iată şi principalele argumente:

– are un *limbaj* sau, poate mai corect, un idiom instituţionalizat de origine anglo-saxonă, pus în evidenţă şi prin „serviciile de traducere" ale „consultanţilor" care, de la Bruxelles la Bucureşti, sînt plătiţi pentru a traduce gîndurile beneficiarilor în limbajul finanţatorilor;
– are un set de *norme* de *good practice*, cu reguli de includere/excludere ce derivă din ele şi mijloace de control şi sancţiune; expresia lor palpabilă o constituie *template*-ul şi acele „ritualuri de verificare" despre care vorbeşte Power;

– fetişizarea *template*-ului exprimă şi *ideologia* acestei culturi, ea plasînd încrederea în proceduri, nu în oameni: *in template we trust!*
– în fine, tot acest eşafodaj se legitimează printr-un set de *valori* întemeiat într-un nou crez universalist: *accountability*. O societate democratică de piaţă trebuie să fie eficientă într-un mod transparent pentru toţi, iar pentru aceasta trebuie să fie permanent măsurabilă în mod raţional. De fapt, obligaţia transparenţei se mută de la stat la instituţiile pe care le finanţează. Aţi auzit, de pildă, de POSDRU? Zilele trecute am semnat cele 12 bibliorafturi ale unui raport de etapă POSDRU şi un coleg a căutat cu disperare codul la covrigi, fără de care nu puteam deconta bufetul unei conferinţe. Nu am auzit încă ce a făcut statul cu banii angajaţi prin contract…

Această „cultură” are însă şi nişte particularităţi distinctive. În primul rînd, ea este, probabil, prima cultură *artificială*, nu *organică*, fiind generată nu de viaţa socială a unei populaţii locale, ci de o elită birocratică trans-locală. De aici şi tensiunile şi contradicţiile care se nasc între această nouă cultură imperial-oligarhică şi culturile naţionale. Este, de pildă, cazul excelent argumentat de Corina Iosif – cel al instituţiei arhivei de folclor. Instrument etatist esenţial al politicii şi identităţii naţionale, această instituţie şi forma sa aferentă de cunoaştere socială sînt finanţate în continuare de stat, care însă le abandonează, de fapt, prins în obligaţiile aderării asumate la cultura internaţională a auditului.

Pentru multe ţări postsocialiste şi, în orice caz, pentru România, această aderare la cultura auditului a fost salutară. Sistemul de învăţămînt şi cercetare ieşise şi el delegitimat din

comunism. Criteriile de evaluare transparentă elaborate în „lumea civilizată” au fost, în acest context, instrumentul ideal de primenire a sistemului. A fost însă şi ocazia, legitimă pînă la un punct, a unor academici de a folosi acest instrument (şi) pentru propria promovare, devenind, din „simpli” universitari, lideri manageriali ai noului sistem. A fost un fel de *a doua trădare a cărturarilor*, indispensabilă în logica sistemului, care nu se putea instala fără sprijin din interior.

Dincolo de oportunităţi şi oportunisme, cu ce ne-am ales? Încă nu realizăm cu adevărat, căci nu ne-am dat răgazul şi interesul să ne gîndim la aceasta decît cînd şi în măsura în care am fost afectaţi personal într-un mod sau altul. O minimă distanţare de umorile cotidiene ne face totuşi să întrevedem cîteva constante.

În primul rînd, Universitatea nu mai este învestită cu *Autoritate*, ci cu *Utilitate* (de piaţă, cu „valoare de întrebuinţare”, ca să spunem aşa), fiind direct condiţionată de aceasta. Autonomia sa este una de gestiune în limitele finanţării direcţionate care îi stabileşte şi priorităţile intelectuale. Mai mult decît atît, în condiţiile în care Universitatea nu este finanţată, de fapt, *de* Piaţă, ci doar *pentru* Piaţă, aşa cum se întîmplă la noi, nu *nevoile*, ci *opiniile* de piaţă hotărăsc! În acest caz, nu atît racordarea la piaţă este deci problema, cît incapacitatea unei racordări strategice reale la aceasta.

Nu în ultimul rînd, universitarul (şi, în general, intelectualul) este prins într-o multiplă marginalizare de catifea. Ca cetăţean (încă) al unei naţiuni, el se poate trezi într-o periferie şi să fie apreciat (şi remunerat) în conformitate cu „rangul” acesteia. Este valabil mai ales pentru „umanioare” şi ştiinţe sociale, aplecate (încă) prioritar asupra propriilor

naţiuni: un bun specialist în Eminescu sau în obştea devălmaşă va fi un marginal în lumea auditului. Mai mult decît atît, pentru a fi plătit, trebuie să muncească pe gratis! De la publicaţii la *peer review*, munca profesorului nu este plătită (eventual plăteşte el!); astfel acumulezi însă „puncte” pentru a fi „eligibil” ca „manager” în proiecte bine plătite. „Menirea pedagogică” devine desuetă, iar educaţia centrată pe student, o simplă retorică legitimatoare – sau, eventual, o iniţiativă privată. În fine, tot sistemul derivă din şi se justifică prin *neîncredere instituţionalizată*. Prestigiul devine rating de fiecare zi, competenţa trebuie justificată cotidian. Nimeni nu e mai presus de audit – ceea ce înseamnă însă şi că fiecare trebuie să poată combate, permanent şi în termeni de audit, prezumţia nerostită de impostură. Sînt auditat, *ergo cogito*.

Nenea Anghelache, săracu’!…

Matrix şi *metrics*

Ceva s-a schimbat în mediul universitar britanic. Mulţi profesori sînt epuizaţi, stresaţi, excedaţi, suferind de insomnie, anxioşi, cuprinşi de sentimente de ruşine, agresiune, jignire, vină şi, în general, de senzaţia că sînt deplasaţi, că nu mai sînt „la locul lor”. Acest lucru poate fi observat pretutindeni; o criză puternică, afectivă şi somatică, ameninţă să ne copleşească pe toţi.

M-am recunoscut ca într-o oglindă… Nu, nu este un foileton depresiv al vreunui universitar, fie el şi dotat cu calmul englezesc, ci un recent articol cît se poate de analitic şi pozitivist în abordare, semnat de Roger Burrows. Dar este primul dintre cele pe care le-am citit care include ca o parte a analizei şi această „stare de spirit”, regimul afectiv al mediului universitar.

Am mai vorbit de cîteva ori despre cultura auditului, de curînd am încercat să spun cîte ceva despre piaţa neoliberală a cunoaşterii pornind de la articolul unui alt britanic, dar se pare că nu am reuşit niciodată să ajung la fondul problemei. Nu voi reuşi nici de data aceasta, dar merită insistat, căci Burrows are dreptate şi aici: minunata reflexivitate, care a devenit o cerinţă inconturnabilă în *textele* noastre, pare să fi ocolit *condiţia* în care le scriem. Descrierile şi avertismentele s-au înmulţit şi în

această privinţă, dar o întrebare fundamentală pare să fi fost abordată doar cu timiditate: oare ce viaţă este asta?

Burrows porneşte din amonte, retrasînd contextul mai larg al schimbării relaţiei dintre Stat şi Piaţă. Pe urmele lui Foucault, neagă echivalarea statului neoliberal cu un sistem *laissez-faire*, în care rolul statului se rezumă la asigurarea condiţiilor de funcţionare a pieţei, considerînd că situaţia este mai degrabă inversă: un stat supus controlului pieţei. Iar în aceste condiţii, „singurul mecanism prin care statul se poate autolegitima este prin automarketizare": statul va imita astfel piaţa. În domeniul academic, aceasta a însemnat trecerea de la un regim al „încrederii" la unul al „responsabilităţii" (*accountability*, adică a da socoteală) şi instaurarea unui „control numeric".

Burrows porneşte de la acest punct de răscruce, pe care îl plasează cam pe la începutul secolului acesta (deşi semne prevestitoare au existat şi înainte), arătîndu-ne „ce se întîmplă atunci cînd atingem un punct în care încep să apară agregate metrice de o asemenea complexitate, încît ne poartă dincolo de o cultură a auditului, spre un proiect hegemonic diferit, în care sisteme de control cuantificat încep să aibă propria personalitate, dincolo de procedurile de auditare". Am intrat într-o „lume în care relaţiile dintre măsură şi valoare sînt tot mai mult decise prin intermediul unei forme noi de putere, ce constă într-un cod, un *software* sau un algoritm; o lume în care rolul numărului şi al numerelor a ajuns să aibă prioritate politică faţă de estetic, de afectiv şi hermeneutic; şi o lume în care structura sentimentelor a fost astfel fundamental alterată". Căci decizia politică se bazează pe aceste numere. Fără să ne dăm seama, din persoane am devenit un *indice h* sau altul, ca într-un soi de versiune senină a lagărelor totalitare, în care

individul era doar un număr. Lumea lui David Lodge, deşi prefigura aceste schimbări, a devenit pentru profesorii mai în vîrstă obiectul unei nostalgii deprimante: *good old times*…

Burrows urmăreşte acest control numeric doar în şase domenii, pe care, neştiind prea bine cum să le traduc corect, le enumăr ca atare: *citations* (astea ştiu ce sînt…), *workload models*, *transparent costing data*, *research assessments*, *teaching quality assessment* şi *university league tables*. Dar nu particularităţile lor, nici măcar eficienţa sau lipsa lor de eficienţă contează, ci faptul că toate laolaltă alcătuiesc un sistem coerent şi ineluctabil. În acest sistem, indivizii, departamentele, facultăţile, universităţile, disciplinele şi ţările îşi au locul lor precis; curriculumul, finanţarea, programul de lucru, numărul de studenţi, bugetul de timp şi, nu în ultimul rînd, credibilitatea oficială a indivizilor şi instituţiilor, toate acestea depind de codul de bare aplicat, fără a prinde chiar de veste, corpului academic. Buimac, acesta rămîne prins într-o „complicitate depresivă”, precum o muscă într-un borcan cu miere.

„Elementele care alcătuiesc acest amestec numeric variază dramatic, desigur, dar scopul tuturor acestor calcule este destul de clar: acela de a pune împreună valoarea şi măsura; de a face comensurabile activităţi eterogene; de a pune totul în aceeaşi grilă abstractă de calcul; de a face vizibil şi controlabil efortul «imaterial» al muncii intelectuale.”

Problema nu este deci dacă ISI, misi, pisi şi alţi indici sînt utili sau absurzi, ci faptul că sistemul ca atare funcţionează imperturbabil, fără ca măcar să ne dăm seama că funcţionează – şi, cu atît mai puţin, cum funcţionează. Nici măcar cei care au trudit la naşterea sa, uneori cu un soi de naivă bună-credinţă,

nu mai realizează ce se întîmplă, pentru bunul motiv că nu şi-au pus vreodată asemenea întrebări. „Agregatele metrice s-au autonomizat”; „indicele a fost reificat, a căpătat o viaţă a sa proprie”.

Acesta pare a fi fondul problemei. Din acest punct de vedere, filmele SF cu revolta roboţilor sînt naive, proiectînd în *exterior*, în entităţi vizibile, şi astfel distructibile, capcana minţii noastre. De fapt, *le robot, c’est moi*, ca să spun aşa. Roboţii sînt *în noi*: nu o *Matrix* care ne domină din afară, ci un sistem *metric* care ne bîntuie din interior. *Matrix* este *metrics*.

Vestea nu pare să fi ajuns încă în România. Şi nici situaţia nu este chiar atît de dramatică: în ţara formelor fără fond, nici nu prea avea cum să fie aşa. Am preluat o bună parte dintre elementele acestor agregate numerice, le-am tot ajustat de la un ministru la altul şi le-am lăsat pe mîna unor funcţionari care să ştie măcar tabla înmulţirii: puterea numerică este mai mult absurdă decît oligarhică. În schimb, într-o societate polarizată – ca cea românească actuală – „metrics” a dat naştere unei lupte interne inedite între *sincronişti*, promotori ai alinierii la „ţările civilizate”, adică la acest *acquis* avansat, şi *protocronişti*, refractari în numele unui „specific naţional” care nu se potriveşte cu acest sistem „străin”. Nici unii, nici alţii nu îşi dau osteneala să reflecteze asupra puterii metrice, ci doar la faptul că acest sistem îi avantajează personal sau nu. Restul corpului academic e prins în borcanul cu miere al „complicităţii depresive”…

Piaţa neoliberală a cunoaşterii

Societatea cunoaşterii pare să nu prea mai aibă nevoie de cunoaşterea societăţii; sau, în orice caz, nu de „cunoaştere” în sensul cu care am fost obişnuiţi.

Aspectul vizibil al acestei schimbări îl constituie „cultura auditului”, un nume de familie pentru un întreg neam neoliberal din care fac parte *efficiency*, *accountability*, *transparency*, *quality management* etc. Am mai scris despre aceasta, au mai scris şi alţii, dar perversitatea ei nefastă este greu de perceput cu claritate prin ceaţa sistemului românesc de învăţământ şi cu atît mai greu ne este să percepem sistemul său global. De fapt, de-abia începem să întrevedem modul în care funcţionează acesta şi cum financiarul şi moralul şi-au dat mîna pentru a predica *accountability* pe limba tuturor.

Credinţa economică în eficienţa unor *anumite* „bune practici” a dus la standardizarea (*in template we trust*, spuneam cu altă ocazie) şi generalizarea acestora. Crizele şi „deviaţionismele” economice repetate, care au generat o neîncredere instituţionalizată, au impus apoi ca necesară totala *transparenţă* a acestor „bune practici”, transparenţă asigurată prin mecanisme interne de *management al calităţii* – adică de autocontrol al respectării procedurilor. Interesul economic al eficienţei se propagă astfel prin valoarea morală a

transparenţei, auditul care face legătura între cele două fiind trecut în responsabilitatea indivizilor; statul („sistemul”) însuşi evită astfel atît auditul, cît şi responsabilitatea. Şi totul funcţionează aşa, de la grădiniţe la bănci. Din punctul de vedere care ne interesează aici, rezultatul este macdonaldizarea cunoaşterii; e trist, dar sistemul are nevoie doar de informaţie, nu de cunoaştere.

Care este însă această „credinţă economică” invocată mai sus şi care legitimează întreaga tărăşenie? Presupun că vă aşteptaţi la răspuns: neoliberalismul. Acel neoliberalism care pune capăt declinului economiei politice keynesiene triumfă în anii ’70, se consideră confirmat apoteotic de căderea Zidului şi propovăduieşte credinţa într-o piaţă eficientă şi raţională, rezultantă a comportamentelor agregate ale indivizilor liberi să-şi folosească resursele conform cu alegerile lor raţionale. Acel neoliberalism care pune în practică sfatul lui Hayek, conform căruia guvernele ar face bine să nu mai „tînjească după inteligibilitate” referitor la cum şi de ce funcţionează piaţa şi să se mulţumească cu faptul că indivizii, în tranzacţiile lor libere pe piaţă, ştiu mai bine şi reuşesc mai bine decît orice autoritate externă de cunoaştere sau de control.

Într-un articol recent, antropologul britanic James Carrier porneşte pe urmele acestui principiu neoliberal pentru a interpreta multe dintre schimbările survenite recent în cîmpul cunoaşterii. Unele se referă şi la cultura auditului, o piaţă a cunoaşterii care, conform crezului neoliberal, a trebuit să fie lăsată să se autoregleze prin interacţiunile libere între *stakeholders*, singurii în măsură să-şi evalueze preţul pe piaţă prin „factorul de impact” al fiecăruia. În acest fel, observă Carrier, cei care trebuie să aprecieze valoarea unei opere sau a

unui om nu trebuie să citească, şi cu atît mai puţin să înţeleagă, ci doar să calculeze cu grijă frecvenţe şi indici. Rezultatul a fost o tendinţă de uniformizare a peisajului intelectual – conchide acesta. Aş adăuga şi formarea unui soi de „grupuri virtuale de interes" prin cantitatea şi electivitatea citărilor: eu te citez pe tine, tu mă citezi pe mine, amîndoi pe prietenii noştri; cîştigă brandurile, dispar produsele locale…

Ceea ce mi se pare însă interesant în mod deosebit este relaţia pe care o stabileşte Carrier între modelul statului minimalist şi toată seria de revendicări metodologice şi ideologice antiautoritariste. Pe scurt, pentru economia neoliberală, denunţarea intervenţionismului etatist este denunţarea Autorităţii, a istoricei şi abuzivei autorităţi care (mai) stă în calea libertăţii Pieţei. În acest context şi după acest model, toate ipostazele istorice majore de „autoritate" au început să fie contestate ca tot atîtea forme de obstrucţionare a libertăţilor.

La scara particulară a antropologiei, de pildă, au fost contestate atît obiectul cercetării, cît şi autorul ei. Obiectul s-a deplasat astfel, treptat, de la structurile sociale spre acţiunile individuale (*agency*), marile teorii antropologice au fost excomunicate de poststructuralism şi s-au promovat „cotidianul" şi „experienţele trăite", punînd în scenă indivizii înşişi prin autobiografii şi istorii orale. Din această perspectivă, „orice caracteristici generale ale societăţilor sau culturilor, ca şi orice astfel de caracteristici ale pieţei, nu sînt decît un epifenomen reductibil la un soi de sumă aritmetică a indivizilor şi deciziilor pe care le iau aceştia" – constată Carrier. Structurile, oricare ar fi ele, se topesc în fluiditatea constitutivă a interacţiunilor individuale. Complementar, antropologului i s-

a contestat legitimitatea autorităţii sale: cu ce drept vorbeşte în numele Celuilalt? A apărut astfel o întreagă categorie „profesională” de justiţiari ai tuturor drepturilor pe care nu le are cercetătorul, acuzîndu-l pe acesta de rasism, colonialism, naţionalism, machism şi alte imoralităţi. (Acum cîţiva ani, am fost şi eu acuzat în Franţa de naţionalism şi xenofobie deoarece am vorbit despre pămînteni şi *ungureni*, deci am perpetuat mitul naţionalist al Mioriţei, unde *ungurii* sînt dispreţuiţi; *sic*!...)

La scară generală a cunoaşterii, ceea ce a ajuns să fie cu desăvîrşire delegitimat este însăşi autoritatea teoriei, a ceea ce Radcliffe-Brown numea *nomotetic*, iar Lévi-Strauss – *antropologie* (ca teorie despre Om, încununînd demersul succesiv al etnografiei şi etnologiei); *marile naraţiuni* despre care vorbea Lyotard nu mai sînt decît obiecte (deja vetuste) ale deconstrucţiei. Rezultatul este o totală lipsă de *viziune*, care se întoarce şi asupra economiştilor de la care a pornit: vrînd doar să lase piaţa să funcţioneze, aceştia nu prea mai înţeleg cum funcţionează sau cum ar trebui să funcţioneze aceasta. Corporaţiile şi băncile se văd şi ele blocate în gadgeturi de marketing, fascinate de „segmentare”, „management interactiv” sau „etnografia consumului”, cu care se amăgesc că rămîn branşate la piaţă fără a fi nevoite să cunoască societatea.

Această piaţă neoliberală a cunoaşterii poate să funcţioneze atîta vreme cît funcţionează întregul sistem; dar acesta pare să scîrţîie din toate încheieturile. Şi iată că, exact cînd ar fi fost mai multă nevoie de ea, cunoaşterea societăţii a fost scoasă la pensie...

Mizeria alegerilor raţionale

Zilele trecute m-am întîlnit la un eveniment academic cu un coleg de breaslă cu care nu mai vorbisem de mult. Sau, mai exact spus, *vorbisem*, dar nu mai *discutasem* de prin anii ’90, cînd eram amîndoi la început de „drum nou”, prinşi în proiecte măreţe şi criticînd risipa de bani specifică entuziasmului acelor vremuri. *Cu banii aruncaţi pe hotel şi masă, aş fi putut face trei terenuri cu studenţii!* – se pare că mă revoltam eu de fiecare dată. Eram însă convinşi că lucrurile se vor aranja şi va fi tot mai bine şi mai eficient. Făcînd bilanţul, am constatat că a devenit tot mai prost şi mai ineficient şi că despre sărăcia lumii nu se poate vorbi decît tot în hoteluri de cinci stele. Doar că, precum în *Les notaires* a lui Brel, acum noi sîntem cei care iniţiem şi gestionăm tot mai multe astfel de proiecte, cu tot mai mulţi bani, şi din care ne întrebăm, la sfîrşit, ce s-a ales; şi unde e toată cunoaşterea pe care, cu chiu, cu vai, am generat-o?

Cum am ajuns aici? – s-a întrebat la un moment dat amicul meu, cu o perplexitate pur profesională, fără urmă de patos sau de depresie cu iz de masochism, atît de la modă în ultima vreme. Tranziţia a trecut pe lîngă noi (sau noi am trecut prin tranziţie ca gîsca prin apă), fără să ne dăm seama ce se petrece cu noi, cum devenim alţii, dar nu cei care visam să fim. Ne-am delimitat de comunism, ne-am apropiat de Occident, ne-am

raportat la interbelic şi am criticat, bineînţeles, Puterea, pentru că nu s-a delimitat suficient de comunism, pentru că nu s-a apropiat suficient de Occident şi nu e ca pe vremea dintre cele două războaie. Am fost astfel mereu cu gîndul în altă parte decît unde ne aflam, obsedaţi de ceea ce am ratat, dar ratînd să vedem ceea ce ni s-a întîmplat. Şi mai trist, asta ni s-a întîmplat nouă, specialişti, totuşi, în ştiinţe sociale, care deconstruim cu grijă toate mistificările ce ne ies în cale şi dezvăluim mecanisme şi procese ascunse, dar am uitat să ne întrebăm cum şi de ce sîntem parte naivă a lor. Dacă vrem să ştim cine sîntem şi ce facem, trebuie să ne consultăm agenda; dar nu mai avem timp să ne întrebăm ce se ascunde în spatele ei. Am trăit în tranziţie ca să devenim obiect de studiu pentru generaţia viitoare, aşa cum comunismul a devenit o preocupare mai degrabă a tinerilor de astăzi…

Astfel s-a născut o întrebare mai îngrijorătoare: cum am ajuns, prin *alegeri libere şi raţionale*, să ne îngrădim tot mai mult într-o viaţă pe care, de fapt, nu ne-o doream?

Căci nu ne doream să trecem de la cercetare la administrarea ei şi să alergăm, liber şi raţional, după tot mai multe constrîngeri. Şi nu visam să învăţăm o altă limbă de lemn. Mai mult, pe cea veche, a comunismului, ajunsesem să o ştim cu toţii; pentru posdrugheza sau bruxeloaza actuale trebuie să plătim traducători specializaţi, care ne explică apoi că fără ei sîntem morţi (un submanager de proiect mi-a explicat chiar, la un moment dat, că fără el eu nici n-aş fi în stare să duc la capăt un doctorat; m-am enervat, apoi am tăcut şi am continuat să-l plătesc din banii proiectului coordonat, chipurile, de mine…). Cum, de asemenea, nu visam ca salamul cu soia să fie înlocuit cu soia fără salam şi, dacă sîntem cuminţi, să avem

dreptul – şi posibilitatea – de a cumpăra „ouă de ţăran” cu adaos de produs tradiţional. După cum nici un cetăţean nu se aştepta ca, după o viaţă de muncă, să aibă dreptul democratic la o pensie din care de-abia îşi poate plăti întreţinerea (ne-am făcut socoteala cu cît vom ieşi noi la pensie, în culmea gloriei profesionale, şi ne-am îngrozit). Şi lista ne-aşteptărilor împlinite a continuat tîrziu în noapte…

Şi toate acestea prin alegerile noastre libere şi raţionale. Căci aşa se cheamă, alegeri raţionale, *rational choice*; sau cel puţin aşa ne explică economiştii care guvernează lumea – poate doar pentru a ne măguli orgoliul sau a masca i-raţionalitatea poveştii.

Într-un fel, chiar aşa a fost: am ales, pas cu pas, să ajungem aici – adică undeva unde nu ne doream să fim şi nu ne place că sîntem, dar am luptat mult ca să ajungem. Cum este deci posibil ca alegerile raţionale ale fiecăruia să îngrădească viaţa tuturor? Cum este posibil ca aceste alegeri, libere fiind (căci sînt „libere”!), să conlucreze la multiplicarea constrîngerilor liber consimţite? Mai mult, cel puţin în cazul nostru, al meu şi al colegului meu, am ales bine, se pare, adică am „reuşit”, am ajuns pe poziţii cît se poate de bune, sîntem printre *winners*.

Adică ce am cîştigat? Ne-am uitat unul la altul şi am zîmbit. Am hotărît ca primul care află răspunsul corect să-l treacă în agendă…

Religie şi democraţie

Acel „regard éloigné” propovăduit de Lévi-Strauss este adesea instructiv. De la Tunis, de pildă, problema relaţiei dintre religie şi democraţie se vedea puţin altfel decît eram obişnuit să o privesc în ţară.

Sărbătoreau noua constituţie, pe care au discutat-o, punct cu punct, la televizor şi în dezbateri ale societăţii civile. Îi interesa, evident, relaţia dintre religie şi democraţie. Sărbătoreau o constituţie a speranţei şi a dialogului, nu a triumfului uneia dintre părţi – a repetat profesorul Mohamed Haddad, unul dintre artizanii răbdători ai acestei constituţii. Nici nu avea cum să fie altfel, căci secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc, nu-i aşa? Iar în lumea islamică acest lucru este o premisă, nu o concluzie.

Am privit din această perspectivă religiozitatea din ţara noastră. Cum stăm în această privinţă? Într-un fel, nu foarte diferit… Într-un raport al Gallup International din 2012 se constată că, între 2005 şi 2012, religiozitatea a scăzut cu 9%, iar ateismul a crescut cu 2%. Proces lent, dar constant de secularizare? Nu tocmai… România, de pildă, se afla în acel moment pe locul şase în lume din punct de vedere al religiozităţii declarate (89%), iar dacă luăm în considerare datele ultimului recensământ (96%), ea depăşeşte în religiozitate

ţări precum Irakul şi se află mult peste Tunisia (75%). Invers, dacă luăm în calcul ateismul declarat, România, cu 1%, se află aproape pe picior de egalitate cu lumea islamică. Europa estică, în general, nu a ieşit din comunism mai atee, ci are o religiozitate cu 15% peste media europeană.

Lucrurile se nuanţează însă dacă mergem mai în detaliu: 96% dintre români se declară credincioşi la ultimul recensământ, dintre care 86% sînt ortodocşi; pentru 80%, religia este importantă şi foarte importantă în viaţa lor personală, dar *foarte* importantă este doar pentru 36%; între 20% şi 30% (16% în Bucureşti) merg regulat la biserică (măcar o dată pe săptămînă), dar unul din trei români merge doar la evenimente, iar 10% nu merg deloc; ortodocşii merg mai puţin decît celelalte confesiuni; pe de altă parte, 61% dintre români (70% în mediul rural, 55% în mediul urban) declară că rugăciunea face parte din viaţa lor cotidiană; faimoasa încredere în Biserică este în scădere (65% în prezent), iar încrederea în preoţi se află, în urban, pe undeva la 40%; dacă practic toţi cred în Dumnezeu, 76% cred în paradis, 61% în infern, 54% în Diavol şi 41%... în deochi şi descîntece; de asemenea, un român din doi are obiceiul de a-şi binecuvînta obiectele de uz îndelungat, astfel încît 55% au apreciat faptul că Patriarhia a aprobat binecuvîntarea maşinilor.

Desigur, credinţa nu poate fi măsurată. Dar atitudinile şi practicile religioase pot fi evaluate, iar acestea sugerează coerent şi consecvent că avem de-a face cu o religiozitate puternică. Astfel, nu este de mirare susţinerea adusă învăţămîntului religios, pe care Constituţia (articolul 30) îl declară ca „garantat”: 86% dintre români sînt de acord cu aceasta, 50% susţinînd chiar obligativitatea lui. Pe de altă parte,

într-un stat laic precum România (articolul 29[5] din Constituţie), aproximativ 60% dintre români consideră că un bun politician trebuie să fie şi un bun creştin. Una peste alta, România este cea mai religioasă republică din Europa.

Faptul este explicabil, pe de o parte, prin acel „creştinism cosmic" despre care vorbea Mircea Eliade, o religiozitate ţărănească pentru care domniile trec, Dumnezeu rămîne. Pe de altă parte, reacţia la comunism joacă, fără îndoială, un rol important. Dar mai este ceva particular în cazul României. Vă mai aduceţi aminte de acel faimos *Domnule preşedinte, credeţi în Dumnezeu?* Marketing electoral eficient din partea domnului Emil Constantinescu, dar care a statuat o dublă ecuaţie mentală riscantă: credincios = anticomunist = democrat; şi laic = ateu. Religiozitatea devine astfel garanta democraţiei, iar laicitatea publică şi consecventă a statului este suspectă de blasfemie şi/sau criptocomunism. Pe acest fond, despărţirea modernă a Statului de Biserică rămîne doar *de jure*; în practică, între cele două puteri se păstrează (şi se dezvoltă), *de facto*, relaţii de reciprocitate, de dar şi contra-dar, dincolo de guverne, partide sau ideologii declarate.

Privită dinspre lumea musulmană, această situaţie sugerează necesitatea unei regîndiri a înseşi relaţiei dintre democraţie şi religie, Stat şi Biserică. Pe de o parte, trebuie să acceptăm că democraţia nu *este*, ci *se face*, nu este o „stare de fapt" la care a ajuns – sau tinde să ajungă – o societate, o dată pentru totdeauna, ci un „plebiscit de fiecare zi", precum naţiunea despre care vorbea Ernest Renan. De asemenea, starea societăţilor în secolul XXI sugerează, în termeni de *Realpolitik* şi în contradicţie cu ateismul militant, că modelul laicităţii iacobine trebuie temperat, iar democraţia trebuie să îşi

adapteze plebiscitul său de fiecare zi la religiozitatea inconturnabilă şi ireductibilă a societăţilor. Pe de altă parte, Biserica trebuie să-şi adapteze, la rîndul său, discursul şi viziunea la nevoia de democraţie a societăţilor şi la mondializarea valorilor şi modelelor. Asta înseamnă, în primul rînd, o nouă formă de religiozitate, coerentă în interior, desigur, dar deschisă în exterior – adică un nou ecumenism, fără de care atît societatea, cît şi Biserica vor avea de pierdut. În plus, în cazul României, Biserica ar trebui să-şi educe mai bine slujitorii: o încredere în preoţi scăzută – şi în scădere – într-una dintre cele mai religioase societăţi din lume ar trebui să o pună pe gînduri, în loc să excomunice sondajele ca instrumente ale Diavolului şi necredincioşilor.

Ajungem astfel la problema învăţământului religios.

În dosarul *Dilemei vechi* dedicat relaţiei dintre religie şi politică, profesorul Radu Carp atrăgea atenţia asupra faptului că „problema statutului religiei în şcolile publice este una dintre cele mai grele opţiuni cu care se confruntă o democraţie”. Şi, din pricina structurilor tot mai multiculturale şi multiconfesionale ale lumii globalizate, această opţiune devine şi mai delicată. Conştientă de acest lucru, pînă şi Franţa, ţara în care laicismul este un cult, a formulat o astfel de „opţiune” în stilul său inimitabil: este timpul – spunea raportul „Régis Debray” din 2002 – să trecem de la o *laïcité d’incompétence*, în care am considerat că religia nu ne priveşte pe noi, la o *laïcité d’intelligence*, în care este de datoria noastră să o înţelegem. Alte ţări au păstrat religiei un loc mai semnificativ şi mai respectuos în şcoli. În toate ţările democratice, statul asigură dreptul la „libertatea credinţelor

religioase”, iar cetăţeanul are dreptul să aleagă. Ceva similar s-a petrecut şi la noi, iar cetăţenii au ales după cum era de aşteptat de la cea mai religioasă societate din Europa: 90% dintre părinţi au „votat” pentru „ora de religie” (un sondaj INSCOP din 2013 indica un procent de 86,7% al celor de acord cu predarea religiei în şcoli). Deci sînt absolut de acord să consider acest lucru cît se poate de firesc şi de legitim şi să accept retorica europeană a Bisericii: este un drept care se exercită ca atare în mai toate ţările europene. Doar că, în toate aceste cazuri, predarea religiei în şcoli nu este o problemă de bună-cuviinţă, ci rezultă dintr-o dezbatere de societate la care participă, pe lîngă Biserică, reprezentanţii statului, ai comunităţilor locale şi ai părinţilor; împreună decid ce, cu cine, cum şi de ce se predă „ora de religie”.

Dincolo de vorbele mari şi crizele existenţiale, care e situaţia la noi? Mai întîi, despre ce e vorba? Despre „religie”, cum despre ce!? Pare de la sine înţeles, dar nu e. Pretutindeni se face o distincţie între a preda *despre religie* şi a preda *religia*, adică între transmiterea de *cunoaştere* şi transmiterea de *credinţe*. BOR invocă practica europeană pentru a-şi susţine teza că „ora de religie” este „o disciplină obligatorie, predată *confesional*”. De aici derivă apoi, logic, dreptul de decizie al Bisericii, căci, evident, doar un preot poate preda „confesional”. Numai că lucrurile nu stau deloc aşa. Anglia, de pildă, conservatoare şi în această privinţă, a schimbat totuşi denumirea orei de religie din *religious instruction* în *religious education*, ca să fie clar că nu despre catehizare este vorba. Multe alte ţări au procedat la fel. În Austria, pe care BOR o plasează între exemple, „ora de religie” este multiconfesională din secolul al XIX-lea, incluzînd şi mahomedanismul. În Germania, alt exemplu dat de Biserică,

predarea religiei în şcoală include de multă vreme toate cultele creştine, la care se adaugă religia mozaică, iar în Berlin, Bremen şi Brandenburg, educaţia religioasă nu este obligatorie. În catolica Polonie, învăţământul religios este, într-adevăr, despre catolicism, doar că „ora de religie" este opţională. La noi, BOR consideră că trebuie să fie „confesională" *şi* „obligatorie". Pe scurt, problema nu este studierea religiei în şcoală, ci faptul că religia se reduce practic la ortodoxie şi că, „în general, în şcolile româneşti nu se *studiază* religia" – după cum remarca Mircea Kivu în acelaşi dosar din *Dilema Veche* –, ci se *transmite*.

Pentru *cum* se studiază, vă recomand volumul *Educaţia religioasă în şcolile publice*, apărut în 2007 la Editura Pro Europa sub coordonarea Smarandei Enache, care prezintă ce se întîmplă real, în şcolile reale din societatea noastră reală. Multe dintre pildele de la „ora de religie" au devenit folclor de groază. Iată doar un exemplu: unul dintre manuale prezintă sub titlul „Faptele rele – încălcarea voii lui Dumnezeu" imagini cu fapte considerate de autoare „fapte rele": „Să nu-ţi faci cruce trecînd în faţa unei biserici, să te urci în copaci, să dormi duminica pînă la ora zece dimineaţa, să te joci cu mingea în clasă sau pe stradă" – fapte a căror urmare este *pedeapsa divină* – „te calcă maşina". Astfel de „pilde" au mai dispărut din manualele recente? Da, de acord, dar ele dăinuie în spiritul predării religiei în şcoli.

Cine predă? Profesorii de religie, evident. Doar că, în anul şcolar 2005/2006, de pildă, dintre cei 10.515 profesori de religie, doar 2.987 aveau definitivatul, restul fiind suplinitori. În prezent, după nişte date cam aproximative, dintre cei 6.000 de profesori, doar 4.200 ar fi titulari (300 din 450 în Bucureşti). Cam un profesor din trei este deci suplinitor. Şi harul?... În

sfîrşit, *de ce* se predă „ora de religie”? Convenţia OSCE de la Toledo din 2007 privitoare la „predarea religiilor şi credinţelor în şcolile publice” stabileşte două principii generale: 1) există o valoare pozitivă în învăţământul care întăreşte respectul pentru dreptul fiecăruia la libertatea de religie şi credinţă şi 2) învăţământul despre religii şi credinţe poate reduce neînţelegerile şi stereotipurile vătămătoare. Motivaţia BOR este „puţin” diferită: „Ora de Religie din România promovează valorile umane perene şi comportamentul paşnic, într-o vreme în care, în alte ţări, mulţi tineri educaţi în spiritul secularismului se îndreaptă spre mişcări extremiste, deoarece lumea secularizată individualistă de azi a pierdut simţul sacrului şi al comuniunii spirituale profunde la nivel de individ, familie şi societate, după cum remarcă unii sociologi contemporani. […] Cine se înscrie pentru a participa la ora de Religie doreşte să cunoască şi să cultive valorile spirituale perene în locul modelor efemere şi nu confundă libertatea cu vidul spiritual”. În final, BOR cheamă la lupta cea mare: „Biserica Ortodoxă Română cheamă pe toţi credincioşii ei să apere şi să promoveze valorile credinţei creştine şi ale spiritualităţii româneşti în relaţie cu instituţiile publice şi cu societatea românească în general”.

„Opţiunea” strategică legată de „ora de religie” se prezintă atunci astfel: cu un stat care se păstrează pe tuşă, timorat de perspectiva oricărei decizii ce s-ar putea dovedi nepopulară, o societate civilă încă firavă şi fragmentată şi o ţară ce se declară cea mai religioasă din Europa, BOR a devenit singurul actor social major în luarea deciziei. Care nu mai este astfel nici un fel de opţiune şi nu mai presupune nici un fel de viziune în afara celor „din bătrîni”. Viitorul sună bine…

Nu ştiu care ar putea fi o astfel de *viziune* şi cum ar trebui să se configureze *opţiunea* înţeleaptă pentru o România a secolului XXI, dar ştiu că o dogmă pe post de viziune şi o opţiune de genul „Adam, alege-ţi soţia!” nu sînt deloc ceea ce mi-aş dori pentru viitorul ţării.

Sănătate să dea Dumnezeu!...

Anul acesta, „Cartografierea socială a Bucureştiului”, realizată în fiecare an de Departamentul de Sociologie din SNSPA, s-a centrat pe problemele sănătăţii. Bucureştenii şi sănătatea, aşadar.

După cum am mai amintit şi cu alte ocazii, românii par să fie cei mai îngrijoraţi de sănătatea lor dintre toate naţiile Europei: sănătatea este o problemă personală importantă pentru peste un sfert din populaţia României (faţă de media europeană de 16%), fiind de două ori mai frecventă în straturile de jos – amintea mai demult Dumitru Sandu. Mai curios este faptul că ţara noastră are cea mai mare pondere de indivizi îngrijoraţi de propria-le stare de sănătate şi în rîndul tinerilor între 15 şi 29 de ani (19% faţă de media europeană de 9%). Mai mult, un studiu Discovery Research din 2008 arăta că tinerii noştri se află pe primul loc din Europa la „îmi fac adesea griji cu privire la sănătatea mea”, dar şi la „sînt conştient de faptul că nu mă îngrijesc de sănătatea mea atît cît ar trebui”. Pe scurt: îmi fac griji pentru sănătatea mea, dar nu mă îngrijesc.

Studiul de faţă aduce cîteva precizări şi detalii interesante referitoare la această „cultură a sănătăţii”. În ierarhia îngrijorărilor personale ale bucureştenilor, sănătatea se află pe primul loc, înaintea viitorului copiilor sau a salarizării, de

pildă. Mai mult, 66% declară că îşi fac adeseori griji pentru sănătatea lor. Nimic nou, deocamdată. Ce fac însă bucureştenii în aceste condiţii? Ei bine, pentru peste o treime dintre bucureşteni, sănătatea depinde mai mult de Dumnezeu decît de individ, iar 23% au încredere foarte scăzută sau deloc în tratamentele medicale clasice. În vizibilă contradicţie cu această atitudine destul de „tradiţionalistă", se remarcă faptul că 75% dintre bucureşteni sînt de acord cu donarea de organe.

Coerent cu acest tradiţionalism al unei părţi semnificative a populaţiei, nu este de mirare că doar 38% dintre bucureşteni apelează la medici ca principală sursă de informare (şi uite aşa apar „bolile de la televizor"...). Pe de altă parte, o persoană din două apelează des şi foarte des la tratamente tradiţionale. La extrema cealaltă, sănătatea înseamnă, pentru mulţi tineri, în primul rînd vitalitate, energie, „a fi în formă", drept care apelează din proprie iniţiativă la energizante naturiste de genul ceai cu ginseng etc.

Una dintre principalele consecinţe este o adresabilitate redusă: 37% declară că nu au apelat la medic nici atunci cînd consideră că ar fi trebuit să o facă (dar 20% apelează direct la farmacist), 15% nu apelează la cadre medicale nici în caz de probleme grave de sănătate, 14% nu au nici un fel de asigurare de sănătate şi doar 8% fac controale preventive: pentru marea majoritate, „atît timp cît eşti pe linia de plutire, eşti în regulă" – constata un farmacist. În schimb, stăm foarte bine la tratamentul „după sfatul pacientului", fiind, spune presa, pe primul loc în Europa la „consumul iraţional de medicamente".

Dacă această cultură a sănătăţii este caracterizată printr-o doză încă mare de „tradiţionalism", să vedem cum este perceput sistemul de sănătate.

Aici apare o contradicţie între preferinţa pentru un „stat social” (77% declară că toţi oamenii ar trebui să beneficieze de un pachet minimal de asistenţă medicală, indiferent dacă plătesc sau nu asigurări medicale, iar 54% sînt împotriva introducerii sistemului de co-plată pentru internările în spitalele de stat) şi perceperea sistemului privat de sănătate ca fiind net superior celui de stat. Trebuie menţionată însă şi o evidentă inegalitate de şanse în ceea ce priveşte accesul la sistemul de sănătate: aproximativ o persoană din cinci a trebuit să se împrumute sau să vîndă lucruri din casă pentru a apela la servicii medicale.

Imaginea publică a medicului este şi ea destul de ambiguă sau ambivalentă. Astfel, peste jumătate din populaţie leagă actul medical de bani: numai cei cu bani reuşesc să aibă parte de asistenţă medicală de calitate (68%); cei mai mulţi medici sînt interesaţi doar de bani şi nu le pasă de pacienţi (54%). Puşi însă în situaţia de pacient, mulţi subiecţi au o părere relativ mai bună: doar 35% consideră că, dacă nu ar da nimic, medicii nici măcar nu i-ar băga în seamă; 56% nu dau nimic medicului de familie, iar 20% afirmă că nu dau niciodată cadouri sau bani. Se profilează aici şi un soi de tip legalist, modern şi în conformitate cu principiile „dreptului la sănătate”: aproximativ o persoană din patru condamnă orice formă de plată suplimentară şi consideră că toţi medicii care primesc bani sau cadouri ar trebui sancţionaţi prin lege, văzînd soluţia în înăsprirea pedepselor pentru toţi aceştia.

Problema corupţiei este însă mai nuanţată. De fapt, pentru 89% dintre bucureşteni, putem vorbi despre corupţie doar atunci cînd actul medical este condiţionat de „atenţii”, cînd banii sînt solicitaţi înaintea serviciului medical. Complementar,

61%, respectiv 72% consideră că a da bani, respectiv cadouri, unui medic de care ai fost mulţumit nu înseamnă corupţie, ci „recunoştinţă”. Pentru 57% din populaţia Bucureştiului, mărirea salariilor medicilor ar fi principala soluţie.

Dincolo de rezultatele statistice ale studiului, Bogdan Iancu făcea următoarea observaţie: la noi, multe reclame sînt de genul „aveţi probleme de urinare, luaţi Prostamol”; în alte ţări, ele sună aşa: „Aveţi probleme de urinare, mergeţi urgent la doctor”. *No comment*...

Luţă

În fiecare dimineaţă cînd cobor în living să-mi beau cafeau, trec pe lîngă pîlcul de bufniţe ale soţiei mele şi le salut cu o reverenţă: *Bună dimineaţa, doamnelor!* Stau atît de ţepene şi demne, că de fiecare dată mă pufneşte rîsul. Mă duc apoi la birou să le bîrfesc cu Luţă, porcuşorul meu maro cu ochii vii, care îmi urmăreşte privirea oriunde m-aş aşeza. Stă în fund şi se uită la mine într-o aşteptare mută, dar vigilentă. Ori de cîte ori din ecranul calculatorului îmi sar la beregată tot felul de fiare virtuale, Luţă mă consolează cu privirea; e un prieten sigur şi de nădejde.

Zilele trecute, o doamnă din publicitate m-a întrebat ce cred eu, „ca antropolog", despre aceste animăluţe. Se referea la cele din publicitate. Eu însă am realizat că mica noastră grădină zoologică nu este un alint izolat şi că numai eu ştiu o sumedenie de persoane care se înconjoară de porcuşori, raţe, ursuleţi etc. Le colecţionează aproape compulsiv şi le aşază cu grijă într-un colţ intim, unde se retrag adesea să stea puţin de vorbă fără să le audă nimeni. „Ca antropolog", chiar am început să mă întreb ce ne-o fi apucat pe toţi, căci, iată, pare să fie un mic fenomen social.

M-am lăsat în voia imaginaţiei sociologice, cea despre care Wright Mills spunea că reuneşte biografia şi istoria pentru a

înţelege societatea, şi m-am întrebat de unde anume ni se trage această pasiune *biografică* a fiecăruia din *istoria* tuturor.

Am ajuns astfel, urmînd retrospectiv firul istoriei, la colţul sacru din orice gospodărie ţărănească, acolo unde erau aşezate icoanele după ce au fost date jos de pe vatră şi unde se retrăgeau oamenii ca să se închine la *sfinţi*, cărora să le poată spune în intimitate necazurile şi dorinţele. Cu timpul, „colţul sacru" a migrat, icoanele au fost puse printre milieuri sau atîrnate pe cîte o „răpire din serai", au devenit obiecte estetice sau au fost trivializate, rezumîndu-se la un cartonaş luat de la magazinul de suvenire al unei mănăstiri; dar sfinţii au continuat să păzească viaţa unora dintre noi.

Dezvrăjirea lumii i-a alungat însă din dormitoarele tinerilor, unde posterele cu *idoli* rock/pop/punk etc. au înlocuit sfinţii. Şi să te ferească sfîntu' să protestezi, ca părinte conservator, împotriva acestor „derbedei" suiţi ireverenţios pe pereţi! Este tot un „colţ sacru", dar din altă lume, a unui tineret iconoclast.

Postmodernitatea şi virtualul au schimbat însă din nou „colţul sacru". Acel *significant other* despre care vorbesc sociologii, Dumnezeul la care te închinai, idolul cu care te culcai şi la care visai în somn, a părăsit pereţii casei şi s-a instalat pe Facebook şi pe mobil: *idolul sînt eu!* Ne fotografiem în orice ipostază şi ne postăm instantaneu pe Facebook, *share*-uim, *like*-uim, sîntem pretutindeni, în timp real, cu toţi *prietenii* noştri, oriunde ar fi aceştia. Debranşarea este excomunicarea postmodernă.

Dar de unde au apărut „animăluţele"?

Mai întîi de toate, ele nu aveau cum să apară decît în contextul a ceea ce Bulliet numeşte „societăţi postdomestice", adică acele societăţi, precum a noastră, în care nu mai avem

nici o relaţie directă cu animalele reale din ogradă sau natură şi începem să le fabulăm: *how cute!* Sau le considerăm persoane şi le aducem în casă ca membri ai familiei: *how lovely!* A contribuit, desigur, şi Disney & Co., antropomorfizînd „animăluţele” şi (re)vrăjindu-ne copilăria. Din această copilărie vrăjită au revenit în noile noastre „colţuri sacre” pentru a ne aduce odată cu ele un parfum de tandreţe şi voioşie. Căci „colţul sacru al animăluţelor” este emoţional şi ludic, este tandreţe şi (auto)ironie, nu este luat în serios, dar ne alină depresiile din viaţa serioasă: idolul a devenit *copilul* din noi, un înlocuitor de taină al adultului din viaţa noastră prea reală. *Cînd mă uit la bufniţele mele, uit de toate supărările* – îmi mărturiseşte adesea soţia mea. O prietenă s-a bucurat ca un copil atunci cînd i-am dat cadou o răţuşcă frivolă. Eu însă nu recunosc niciodată ce uşurare simt cînd îl mîngîi pe Luţă pe cap, în penumbra biroului meu, unde nu mă vede nimeni…

Psihanaliştii ar numi chestia asta regresie şi, probabil, ar avea dreptate. Dar, ca orice regresie, şi aceasta serveşte la ceva; să fie oare un mic mecanism de apărare?

Piaţa nu avea cum să nu adulmece prima toate aceste pasiuni secrete, drept care a umplut publicitatea cu tot soiul de animale, care mai de care mai emoţionante. Şi cînd nu sînt animăluţe, sînt bunicuţe care ne ispitesc cu bucatele copilăriei (sau, mă rog, aşa zic ele…), făcînd astfel apel la rezerva de afectivitate a copilului din noi. În faţa cîntecului de marketing al animăluţelor şi bunicuţelor sîntem cu toţii copii. Sociologii ar vorbi, probabil, de infantilizare, experţii în comunicare ar descrie operaţiunea ca pe un caz tipic de manipulare; doar cei din industria de visuri a marketingului ştiu că e vorba despre eficienţă!

Sfinţi, idoli, prieteni, înlocuitori… Ne-au populat *biografia* şi au trasat *istoria*. Istoria unei societăţi care pare să-şi fi mutat încet privirea de pe icoanele transcendentului spre închipuirile sinelui, pentru a-şi căuta autenticitatea în cele mai intime pliuri ale psihicului…

Românul altfel… decît toţi ceilalţi români

Încă din prima etapă a cercetării sale, prezentată în volumul din 2011, Dorin Bodea a avut o idee excelentă prin simplitatea sa: să-i întrebe pe subiecţi nu doar care sînt valorile lor principale, ci şi cum cred ei că ar aprecia ceilalţi români respectiva listă de valori. Nu cred însă că se aştepta la rezultatele obţinute! Căci ceea ce a rezultat încă de atunci din această comparaţie între valorile personale şi valorile celorlalţi a fost o distribuţie aproape simetric opusă. Astfel, de pildă, „comportamentul civilizat” se afla în fruntea valorilor *personale*, în timp ce era plasat doar pe locul 76 în valorile atribuite *celorlalţi* români. Altfel spus, fiecare român se consideră o persoană civilizată, trăind într-o masă de români necivilizaţi. Desigur, supraaprecierea eului nu a fost inventată de români, ea este curentă, firească şi chiar necesară, dar în anumite limite! Privind din partea opusă, retrogradarea valorilor Românului (altul decît mine) nu mai apare ca un monopol al „demitizării” efectuate de elite spre furia poporului, ci chiar ca tendinţa dominantă a exact acestui „popor”. Oricum am privi însă lucrurile, o asemenea distanţă între valorile atribuite sinelui şi cele atribuite celorlalţi membri ai *aceleiaşi* societăţi devine un fapt îngrijorător…

Anul acesta, Dorin Bodea revine cu o a doua rundă a acestei „cercetări de suflet”, care aprofundează, printre altele, şi această chestiune. Precizez din capul locului că ancheta se referă doar la „valorile angajaţilor”, mai exact la un eşantion pseudo-aleatoriu de angajaţi majoritar tineri, cu studii superioare şi din urban. În terminologia ciudată din ultima vreme, avem deci de-a face cu valorile *României harnice*, nu cu cele ale *leneşilor*…

Situaţia se repetă însă şi în acest studiu şi merită toată atenţia. Astfel, patru dintre *primele* cinci valori atribuite celorlalţi români se află pe *ultimele* locuri în topul valorilor personale: ce valorizează *ei* dispreţuiesc *eu* şi invers. Mai detaliat, valorile pentru care există maximum de distanţă – şi deci de tensiune – între autoatribuire şi heteroatribuire, între *eu* şi *ei* sînt, în ordine, următoarele: onestitatea/corectitudinea (86% autoatribuire *versus* 17% heteroatribuire); confidenţialitatea (88% *versus* 28%); persistenţa în muncă (86% *versus* 23%); excelenţa (81% *versus* 21%); schimbarea, îmbunătăţirea (88% *versus* 33%); dezvoltarea personală (89% *versus* 47%). Un indicator agregat sugerează o distanţă de 63 de procente între sine şi ceilalţi. Şi datele merg mai departe…

Ce înseamnă toate acestea?

Un lucru dramatic în simplitatea sa: majoritatea românilor trăiesc cu impresia fermă că multe dintre valorile lor cele mai importante nu sînt împărtăşite de ceilalţi români; mai mult, că ele sînt mai degrabă marginalizate de mai toţi ceilalţi concetăţeni. Şi, atenţie, vorbim despre tineri educaţi şi bine plasaţi pe piaţa muncii! Cum poate fi obţinut atunci un minim consens social în care acţiunile să fie rezonabil de convergente şi de previzibile, cum poate funcţiona o societate cu astfel de

tensiuni valorice interne majore? În psihologie, am putea vorbi despre disonanţă cognitivă; în sociologie, am putea vorbi, poate, despre *disonanţă socială*.

În mod clasic, disonanţa cognitivă – ne spune Festinger, părintele acestei teorii – se referă la disconfortul psihic ce apare din împărtăşirea simultană a două sau mai multe convingeri (*cognitions*) conflictuale, ceea ce îi motivează puternic pe subiecţi să caute o „reducere a disonanţei" pentru a-şi recăpăta un sentiment de echilibru şi coerenţă. *Mutatis mutandis*, am putea spune că „disonanţa socială" se referă atunci la un disconfort social ce apare ca urmare a percepţiei împărtăşite a unei distanţe semnificative între normele şi valorile personale şi cele ale restului societăţii – la limită, atunci cînd valorile *fiecăruia* sînt percepute ca opuse valorilor *tuturor*. Mai simplu spus, disonanţa socială s-ar referi la o stare de spirit împărtăşită de majoritatea societăţii şi marcată de sentimentul unui conflict sistematic între orientările valorice personale şi cele ale societăţii în care trăiesc. Desigur, se poate spune că este o simplă problemă de percepţie socială, deci „iluzorie", nu structurală, „reală". Doar că atunci cînd acest soi de *malaise* este împărtăşit în mare măsură de o mare parte a societăţii, această „percepţie" devine un fenomen social cît se poate de *real*.

Disonanţa, ne spun toţi cercetătorii, este trăită dramatic, chiar dureros, şi cere o „rezolvare" a ei, o *reducere a disonanţei*. Din acest punct de vedere, faimosul *merge şi aşa* este doar „soluţia struţului": de fapt, nu e nici un conflict, deci nu avem nici o disonanţă – deci nici o problemă. Reversul medaliei îl constituie *fatalismul*, care elimină conflictul pentru că îl decretează ca dat inexorabil: de vreme ce nu există nici o

soluţie, nu avem nici o problemă reală de rezolvat, asta e, aşa e Românul... *Vulpea la struguri* este şi aceasta o „soluţie”: hai să fim serioşi, onestitatea, munca, excelenţa, toate acestea nu pot fi atinse cu adevărat în viaţă – deci sînt „acre” şi nu prea contează! Pe de altă parte, nevoia dramatică de reducere a disonanţei poate duce şi la *revoltă* împotriva surselor percepute ale acestor conflicte, de la vecini la *establishment*.

Nu atît „complexul de inferioritate” este deci problema noastră, cît mai degrabă acest soi de *disonanţă socială* care nu ne dă pace şi care ne învrăjbeşte într-atît, încît nu mai avem răgazul să o „reducem” prin negociere. Iar acest conflict societal al valorilor, inevitabil mai mare în perioade de schimbări bruşte, nu este (doar) o problemă intelectuală din cerul ideilor, ci se joacă în primul rînd cu picioarele pe pămîntul realului...

În-făţişări ale României

Aveam de făcut o prezentare şi căutam nişte poveşti cu străini despre România – am dat peste colecţia de interviuri din campania „De ce iubesc România?”. Şi mi-am adus aminte şi de zecile de interviuri pe care le-am avut cu manageri străini în anii 2000 despre „cultura economică” din ţările postsocialiste. Multe, foarte multe impresii converg. Iată cîteva dintre cele care mi-au reţinut atenţia.

Poate că cele mai repetitive observaţii sînt cele referitoare la *temporalitate*, adică acea aşezare cu rădăcini ţărăneşti într-o anumită perspectivă a timpului. Acel nonşalant *mai vedem*; acel *acum* care, după cum a constatat un grec, înseamnă peste o jumătate de oră, aşa că a învăţat să ceară comanda *acum*; acele rupturi de ritm între „prea multe pauze şi prea multă muncă” – după cum se exprima un manager german; sau acea inapetenţă de a programa lucrurile din vreme, care i-a exasperat pe unii şi i-a fascinat pe alţii. „De cîte ori vin la voi la o şedinţă, cred că o să fac infarct. Totul a fost stabilit cu luni înainte, am primit toate garanţiile că totul e în regulă şi cînd ajung, nimic! Dar pînă seara se rezolvă ca prin minune şi totul se desfăşoară ca la carte...” – îmi spunea alt manager neamţ. Pe de altă parte, un grec mărturisea că „în România sînt momente în care nimic nu pare organizat, la locul

lui. Dar, în ultima clipă, apare un impuls şi totul merge înainte pe calea firească". Mai grav pentru toţi oamenii de afaceri este însă faptul că, în această temporalitate fluidă, „oamenii nu reuşesc să-şi stabilească priorităţile", mai ales că nici nu-şi pun problema unor strategii pe termen mediu şi lung. Ne întoarcem astfel la profeticul *mai vedem...*

De asemenea, relaţiile de muncă revin tot timpul în aceste povestiri. Deşi mulţi apreciază sociabilitatea românilor, pentru şi mai mulţi rămîne un mister incapacitatea lor de lucru în echipă. Au constatat-o şi sondajele noastre de opinie, dar exemplele străinilor sînt mai convingătoare: „Oamenii sînt foarte bine educaţi, sînt experţi în domeniul lor, sînt buni, chiar şi pe plan internaţional... dar e greu să-i pui cu adevărat la masă şi să-i faci să vorbească în echipă" – îmi explica un manager de multinaţională. Iar un altul completa: „Au fost cazuri în care oamenii erau convinşi că ceea ce le cereau superiorii lor era imposibil şi totuşi spuneau «Da, putem s-o facem!». Cînd ar fi trebuit să facă însă predarea, spuneau că a fost dificil, că nu i-a ajutat nimeni şi tot felul de ambiguităţi de acest gen". În sfîrşit, acelaşi grec pe care l-am mai invocat constata, la rîndul său, că, „dacă îi întrebi ce nu merge, unde este problema, îţi răspund de fiecare dată. Dar dacă nu sînt întrebaţi, nu spun nimic. Ar fi mai util să fie proactivi, să facă ei acest pas în faţă". Scoţianul Ronnie Smith s-a apucat chiar să scrie o carte despre toată tărăşenia aceasta: „Scriu o carte despre egocentrism şi am început-o aici pentru că e cel mai bun loc pentru a-l studia. Nu pot încă să explic cum oamenii care au legături cu familiile lor pot fi în acelaşi timp atît de egocentrici; este aproape imposibil să-i faci pe români să lucreze în echipă" – constata acesta.

Sociabilitatea revine şi ea totdeauna în discuţii, generînd cele mai multe contradicţii. „Românii comunică altfel”, „comunică parcă cu tot corpul” – este un prim nivel de constatare. Urmează imediat după aceea problema imaginii: „Românilor le place să te impresioneze, imaginea contează imens pentru ei”, iar despre femei – „nu ştii niciodată cînd le vezi pe stradă dacă merg la serviciu sau la operă”. Unora le place această „căldură”: „Aici, legăturile de familie sînt mai strînse, cele de prietenie la fel” – mărturiseşte un francez. „În Franţa, pentru o cină suni cu o lună înainte ca să vezi dacă ceilalţi sînt liberi. Aici suni şi întrebi: «Mîncăm împreună mîine-seară?».” Pentru alţii, acest amestec între public şi privat, între relaţii de serviciu şi relaţii de prietenie pare, în cel mai bun caz, echivoc: „Pentru ei [românii, *n.n.*], o discuţie plăcută este deja prietenie; pentru noi, este doar comunicare…” – mi se plîngea un manager danez, care nu ştia cum să procedeze cu o invitaţie acasă la un angajat, ca urmare a unei astfel de „discuţii plăcute”.

Cea mai dezorientantă plăcere a unor străini care au stat ceva mai mult în România este însă exact ceea ce ne înfurie cel mai mult pe noi: *dezordinea*. Cînd am auzit primele elogii ale „haosului vital” de la un tînăr american care compara Bucureştiul cu New York-ul şi de la un german care îl compara cu Berlinul, m-am uitat cam lung la ei, apoi am căzut şi eu pe gînduri şi e…

…„E ceva minunat în acest haos, în această situaţie care pare a fi haos, dar care, la sfîrşitul zilei, devine clară, cînd toate piesele se aşază la locul lor” – se declară încîntat un grec. „E vie, e în viteză şi nu ştii la ce să te aştepţi.” Este, poate, şi ceea ce multora le lipseşte „acolo”, în „lumea civilizată”: „M-a fascinat

nebunia de aici” – îşi începe un scoţian povestea. „Am rămas [în România, *n.n.*] pentru că îmi place. Sînt fericit aici. În Marea Britanie există această cultură de a-i spune omului ce să facă. Ţi se spune tot timpul ce să faci. Totul este ilegal acolo. Îmi place libertatea de aici.” Discursul unui olandez este asemănător: „Olanda este supraorganizată. M-am plictisit de previzibilitate, de faptul că totul este rigidizat şi are o procedură prestabilită. Olandezii au rezolvat problemele de bază şi sînt atenţi numai la chestii de procedură, nu mai ştiu ce înseamnă o problemă adevărată. Este mult mai interesant şi îţi dă mult mai mult chef de viaţă dacă trăieşti într-o situaţie care se schimbă. Îmi place caracterul schimbător al României”. Chiar şi anomia noastră poate avea, se pare, părţile ei bune: „Lipsa de reguli, care poate fi rea în multe sensuri, este în acelaşi timp reconfortantă. Deşi nu sîntem ca nemţii, nu respectăm reguli cu care nu sîntem de acord, acceptăm atunci cînd cineva ne spune că ceva nu se poate. De exemplu, dacă magazinul este închis, nu insişti. Aici te cerţi. Aici e mult mai uman, mai liber”, spune un britanic.

Însă povestea cu străini care îmi place mie cel mai mult este următoarea întîmplare, atribuită Prinţului Charles şi culeasă din *Gândul*: „Pe cînd se plimba prin Viscri, cu mîinile la spate, Charles s-a oprit în faţa unor bătrîne care stăteau pe o băncuţă. Le-a întins mîna şi le-a salutat. Una dintre ele l-a privit fix şi i-a spus: «Eu te cunosc… Eşti Charly, nu?! Ce mai face mămica dumitale?!»”.

Spuneţi şi dumneavoastră, cum să nu te fascineze o astfel de combinaţie între haos şi intimitate? Şi deci cum să nu iubeşti România?…

Culturi în trafic

Dacă „o societate într-o farfurie” a devenit de mult timp un soi de slogan al antropologiei alimentaţiei – capabilă să-ţi spună cine eşti după ce (şi cum) mănînci –, se pare că descifrarea unei societăţi după cum circulă în trafic nu a pasionat pe nimeni în mod sistematic. Şi asta chiar dacă nu există turist care să nu se întoarcă acasă cu observaţii despre traficul „de acolo”.

Pe mine personal m-a fascinat însă totdeauna această lume, cu practicile şi limbajele sale sui-generis. Cînd am timp în trafic, îmi fac deci micile mele „anchete sociologice” şi, uneori, comparaţii interculturale ad-hoc. Ele spun mai mult decît se crede despre societăţile respective, de la legalitate şi anomie la gradul şi tipul de încredere. Am putut constata astfel, speculativ empiric, faptul că la o extremă se află sisteme de trafic – şi deci de societăţi – bazate pe încrederea formală în reguli precise şi respectarea strictă a acestora, în timp ce la extrema cealaltă se află sisteme de trafic aparent haotice, bazate pe interacţiuni şi încredere interpersonale, care se reglează „din priviri”. Pe undeva, diferenţa dintre acestea este similară cu aceea dintre societăţi ale scrisului, încrezătoare în *text*, şi societăţi orale, adaptate la *context* şi comunicînd, în speţă, printr-un sistem întreg de semne „de la om la om”. Ambele sînt funcţionale, dar, în mod paradoxal, cele haotic „orale” pot fi uneori mai sigure.

Un studiu relativ recent despre centura de siguranţă pare să confirme acest lucru: procentul accidentelor mortale – constată studiul – este ceva mai mic în societăţile unde folosirea centurii de siguranţă *nu* este obligatorie. Explicaţia? Purtarea centurii de siguranţă îţi oferă un sentiment inconştient de siguranţă, care te face să fii relativ mai puţin vigilent, în timp ce lipsa acesteia îţi induce o atenţie şi o responsabilitate sporite. Îmi vine în minte şi un incident din Elveţia, unde am fost blocat în trafic din cauza unui accident sugestiv: la o trecere de pietoni unde, cu totul excepţional, se defectase stopul şi arăta verde peste tot, o bătrînică şi un camion şi-au continuat drumul mai încrezători în instituţia stopului decît în ceea ce vedeau cu ochii proprii; a cîştigat cel mai puternic... Dar îmi aduc aminte şi de angoasele mele de european care vrea să traverseze o stradă în India...

Iată însă şi un „studiu de caz" din experienţa mea personală, care ilustrează destul de bine cele spuse mai sus. Ajuns la Napoli, mi-a trebuit un sfert de oră ca să traversez un colţ al Pieţei Garibaldi. Nu mă dumiream deloc, învălmăşeala de maşini, mobilete şi pietoni care se împleticeau în toate sensurile şi pe toate culorile semaforului m-au paralizat pe trotuar. Apoi mi-am luat inima în dinţi şi am luat-o pe roşu pe mijlocul străzii, tăind oblic un întreg colţ al pieţei. Nu s-a întîmplat nimic, maşinile şi motocicletele m-au ocolit ca şi cum nu ar fi fost nimic mai firesc pe lume decît ca eu să le tai calea după cum mă duce pe mine capul. Trecerile de pietoni şi semafoarele sînt strict decorative, legea şi-o face omu' cu mersul lui, atent însă la ceilalţi oameni care circulă şi ei în legea lor.

La vulgata comune sostiene che Napoli è il regno degli incidenti stradali – scrie un blogger napolitan. Într-adevăr, e greu să nu fii convins de faptul că, într-o astfel de circulaţie, accidentele sînt un fapt banal şi cotidian. Şi totuşi, am avut presimţirea că această proastă reputaţie este profund falsă. Dacă te uiţi cu atenţie, vezi că circulaţia – adică *organizarea* traficului – nu este una la întîmplare, ci doar că este una reglată de relaţiile individuale dintre oameni, nu de respectarea comună a unor reguli formale şi supraindividuale. Fiecare este atent la mişcările fiecăruia mai degrabă decît să fie atenţi cu toţii la semnele de circulaţie.

Am deschis aşadar Google-ul şi am început să caut statistici. Într-adevăr, în ciuda reputaţiei, Napoli are printre cele mai puţine accidente mortale din Italia. Am mers mai departe şi am comparat cu Bucureştiul, unde, cu toată agresivitatea, majoritatea participanţilor la trafic se raportează la semnele şi normele de circulaţie – în afară de cazurile cînd le încalcă jubilatoriu… Ei bine, cu 3,5 morţi la suta de mii de locuitori, Napoli stă considerabil mai bine decît Bucureştiul, cu 4,2 victime la suta de mii de locuitori. M-am uitat apoi pe statisticile naţionale. În 2010, dacă nu luăm în calcul ţări mici, precum Malta sau Luxemburg, pe primele locuri, cu sub 50 de decese la un milion de locuitori, se află ţări precum Elveţia, Suedia, Norvegia, Anglia şi Olanda. În eşalonul doi, avînd între 50 şi 80 de victime, se află ţări diferite, de la disciplinata Germanie la zvăpăiata Italie, care se instalează astfel confortabil în media europeană, atît la numărul de morţi, cît şi la ritmul de scădere a accidentelor între 2001 şi 2010. În coada clasamentului, cu peste 90 de morţi, se află ţări precum Lituania, Polonia, Bulgaria, Ungaria, Grecia şi, cu voia dumneavoastră, România, stabilă în

poziţia sa codaşă, cu cel mai mic ritm de scădere a numărului accidentelor grave din 2001 în 2010: 3,1% faţă de media europeană de 42%.

Aparent în cu totul alt registru, iată şi un alt „studiu de caz”. Zilele trecute a trebuit să traversez Bucureştiul, avînd însă mult timp la dispoziţie. Nu m-am grăbit deci, nu am claxonat şi nu m-am enervat, ca de obicei, ci am lăsat vreo două maşini să intre de pe o stradă laterală unde aşteptau de minute bune, i-am făcut loc alteia, care tot încerca să iasă dintr-o parcare şi nu am accelerat cînd un vecin de trafic a încercat să treacă de pe banda din dreapta pe cea din stînga. Toţi mi-au mulţumit instantaneu, clipocind îndelung cu luminile de avarie. Nimic nou, e un lucru ştiut, fac şi eu la fel – cînd mi se oferă ocazia... Şi totuşi, o fi chiar aşa de „firesc”? – m-am întrebat eu brusc. Drept care, de cum am ajuns acasă, mi-am început mica mea anchetă internaţională: *există şi în ţara voastră această practică?* – mi-am întrebat eu amicii de prin Europa.

Bulgaria, Serbia şi Grecia au răspuns prompt: *evident, şi la noi se face la fel!* Prietenul din Italia mi-a răspuns că *şi la noi există aşa ceva, este firesc să mulţumeşti (cu luminile, un cuvînt sau un zîmbet).* În Franţa, *pas très souvent, mais oui, ça arrive*. În Anglia, *never heard about*, poate un semn cu mîna în cazuri excepţionale. O colegă din Austria mi-a confirmat că *nici în Viena nu se foloseşte acest semn de mulţumire. În puţinele cazuri în care mi-a mulţumit cineva cu avariile erau maşini din străinătate, sigur din „Est”.* În Germania, o discuţie pe forum pe această temă arăta că majoritatea nemţilor sînt de părere că o asemenea practică *este interzisă şi periculoasă*, chiar dacă unora li s-a întîmplat să asiste la aşa ceva. În fine, toţi românii

transfrontalieri, care au străbătut de multe ori Europa în lung şi-n lat în ultimii ani, afirmă categoric că *nu am văzut pe nicăieri să se mulţumească sau să se avertizeze cu faruri sau avarii; practica este doar în România*.

Şi ce-i cu asta? – vă puteţi întreba. Păi, nimic foarte ştiinţific sau precis, dar totuşi ceva sugestiv. La o primă vedere, deja se schiţează astfel un fel de hartă simbolică Nord-Sud: din Grecia pînă în Spania, trecînd prin Franţa, şoferii sînt ceva mai expansivi şi „discută" în trafic; în Germania şi Anglia îşi văd de drum, după legi şi coduri. De asemenea, fostele ţări comuniste par ceva mai obişnuite cu discuţiile din trafic.

Nu am dat în patima statisticilor morbide sau a anecdotelor. Dar aceste date sînt simptomatice dacă priveşti *dincolo* de ele şi încerci să înţelegi relaţiile dintre indivizi şi stat sau, altfel spus, dintre oameni şi norme. Ele ne sugerează că cele mai „sigure" şi mai „eficiente" sînt societăţile unde normele abstracte impuse de *stat* sînt stricte şi interiorizate ca atare de marea majoritate a cetăţenilor, statele nordice în general şi, ca să spunem aşa, „protestante". Nici la extrema cealaltă, mai „mediteraneeană", unde normele derivă într-o mai mare măsură din reglementările spontane dintre *oameni*, lucrurile nu stau prea rău. Mai mult, „anarhia organizată" a unei societăţi precum cea napolitană produce mai degrabă asasinate excepţionale decît „nesiguranţă în trafic" persoanelor obişnuite. Cel mai prost stau societăţile unde una vorbim şi başca ne înţelegem, unde se declară stricteţea *de jure* a normelor şi se practică mica înţelegere *de facto*; unde funcţionează deci, autoboicotîndu-se, o dublă măsură: norma formală şi

înţelegerea personală, încrederea instituţională şi cea interpersonală. Este cazul tipic al României!

Ajungem astfel la o problemă structurală a societăţii noastre, care de aproape două secole semnalizează dreapta şi o tot împinge Aghiuţă să o ia la stînga. Mai puţin metaforic spus, o *cultură* structural bizantin-otoman-balcanică, ţărănească şi orală, privind identitar spre sud, dar care a hotărît brusc – pe la 1821, să spunem – să-şi întoarcă privirile spre vest şi să fie o *civilizaţie* occidentală, urbană şi a scrisului. De atunci ne declarăm „europeni" (de rit occidental) şi aspirăm sincer la acest statut, dar ne simţim cel mai bine cînd rămînem între noi şi putem fi „balcanici", aşa cum sîntem obişnuiţi. Vrem să imităm Occidentul, dar sîntem terorizaţi de spectrul formelor fără fond. Nu mai vrem să fim eternii ţărani ai istoriei, clama Noica în anii '40, dar oferea, cîţiva ani mai tîrziu, o paradigmatică lucrare despre sentimentul românesc al fiinţei. Nu vrem să fim napolitanii Estului, ca să spunem aşa, dar ne simţim ca peştele în apă în „geanta latină". Şi atunci, nu sîntem *nici aşa, nici altminteri*...

Nu este o pledoarie pentru (re)balcanizarea ţării sau pentru cine ştie ce soi de „napolizare": Napoli are nevoie de o *Camorra* pentru a se bucura de viaţă – ceea ce nu este chiar soluţia ideală... Este doar o constatare recurentă: cu un *eu balcanic* şi un *supra-eu occidental*, românul (scuzaţi-mi generalizarea de conjunctură) este o fiinţă nevrotică, se visează şi în car, şi în căruţă. Îşi doreşte reguli de circulaţie, dar este primul care să nu aibă încredere în ele.

Colegul meu, Alfred Bulai, a întrebat recent, într-un chestionar aplicat populaţiei Bucureştiului, dacă modificarea legii circulaţiei, cu reguli şi amenzi mai drastice, este un lucru

bun sau nu. E bine! – a răspuns marea majoritate a celor întrebaţi. Dar ce credeţi, a insistat Bulai, noua lege va fi respectată sau nu? 78% au răspuns, fără să stea pe gînduri, că nu! Păi, cum vine asta?...

Incompetenţa învăţată

A trecut şi vara, a venit toamna şi a început şcoala. Pentru mine, aceasta înseamnă şi o ciudată revenire la tinereţe şi la iubirea dintîi, căci de anul acesta departamentul nostru s-a lărgit cu disciplina psihologie. Au trecut însă peste patruzeci de ani de cînd am învăţat psihologia la Universitatea din Bucureşti, aşa că sînt curios să văd ce se mai poartă acum. Se pune şi problema construcţiei unor noi mastere, pe lîngă cel de antropologie sau cel de studii vizuale, aşa că trebuie să ştiu „ce se cere pe piaţă”. Dinspre colegii din alte facultăţi, mai cu experienţă, dar şi de la studenţi, apare o primă recomandare fermă: resurse umane. *Ei, tovarăşii cadrişti, ştiau ei ce ştiau!* – îmi scapă mie. Îmi sar toţi în cap. *Da, ştiu că „resurse umane” e altceva, era o glumă…* – încerc eu să mă justific, dar lucrurile o iau la vale. Vine vorba despre *coaching*, despre dezvoltare personală, alunecăm spre colecţiile de succes despre cum să devii învingător, fermecător, încrezător, întreprinzător, despre dezvoltarea intuiţiei sau a nutriţiei etc. Şi aşa începe toată nebunia.

Deschid Internetul să mă documentez, ca tot omul. Clichez „dezvoltare personală”. *Vrei mai mult de la viaţă? E uşor să evoluezi!* M-am liniştit. *Ucenicii vrăjitori. Program de mentorat: se adresează viitorilor psihoterapeuţi.* Mă îngrijorez; dacă voi

avea vreodată probleme, n-aş vrea să încap pe mîna unor „ucenici vrăjitori”... Renunţ la Internet şi deschid o carte de succes, în care un psi faimos promite fericire, dar nu oricum, ci într-un mod „profund şi pe înţelesul tuturor”. Pe coperta patru aflu că psihiatrul cu pricina este fiul unui marinar, „de unde, probabil, vocaţia sa pentru psihologia profunzimilor”. Asta-mi place: înţeleg acum de unde vine înclinaţia pentru lucruri profunde a fetei marinarului nostru! Dar mă plictisesc destul de repede şi abandonez. Seara, împreună cu soţia mea, ajungem la concluzia că ar trebui să scriem şi noi o carte despre fericirea la români, în care eu să dau sfaturi de psihologie a profunzimilor, iar ea să ofere reţete de ciorbe: românul nu are cum să fie fericit fără ciorba potrivită la momentul potrivit!

A doua zi dimineaţă, mă trezesc însă cu o întrebare: de unde toată această armată de îngrijitori? Şi de cînd nu ne mai putem purta singuri de grijă nici pentru cele mai personale şi, în ultimă instanţă, mai elementare nevoi? De fapt, de cînd şi de ce nevoile noastre au devenit serviciile lor? Căci despre servicii şi piaţă este vorba, nu despre compasiune sau tratement. Îmi trec prin cap o droaie de exemple. M-a intrigat, v-am mai spus, răspîndirea şi la noi a *parenting*-ului. M-am întrebat atunci şi mă întreb din nou, cum de a putut omenirea să nască şi să crească atîţia copii, timp de zeci de mii de ani, uite-aşa, de capul ei, fără servicii pentru viitoarele mame, actualele mame, taţii care vor să fie mame, mamele care nu vor să fie mame, copiii care vor să fie copii, dar trebuie aduşi pe calea cea bună... şi aşa mai departe. M-am întrebat, şi tot nu pricep, cum poţi să dai în judecată o companie pentru că ţi-ai pus pisica la zvîntat, după baie, în cuptorul cu microunde sau pentru că ţi s-a răsturnat cafeaua în poală şi nimeni nu te avertizase că aceasta este o

băutură fierbinte? Mă întreb în continuare ce a fost în capul familiei căreia, pe o autostradă din SUA, i s-a blocat pedala de acceleraţie, iar singura soluţie *smart* la care s-a gîndit a fost să sune la 112 şi să ceară instrucţiuni, pînă au intrat cu 140 la oră în primul camion şi au murit cu toţii? Nu-mi ies din cap şedinţele de *training* ale unor mari corporaţii şi bănci, la care am participat şi care includeau jocuri de societate, baloane colorate cu mesaje menite să dezvolte comunicarea şi, în general, *something fun*. Nu pot să pricep de nici un fel ce om matur poate să jubileze, mai mult decît un creştin din Evul Mediu care l-ar fi văzut pe Isus în bucătăria lui, la citirea unor sfaturi de fericire pentru săracii cu duhul ai secolului XXI.

Excepţii? Nu, doar exemple, ilustrări poate mai picante ale unui mod de viaţă devenit cotidian. Dar aici este de fapt atît problema, cît şi miza. Infantilizezi o societate şi pe urmă o laşi să dorească. Şi, în timpul liber, o inciţi să se joace. *Bungee jumping* este metafora societăţii postindustriale: trăieşte cu adrenalină sau mori în plictiseală! *This is real life*... Iar cînd omul infantilizat al societăţilor noastre va avea – căci, inevitabil, va avea – dorinţe de adult şi nu va şti modul lor de utilizare, îi oferi serviciile tale de dezvoltare personală şi alte proteze. În *Angoasă în civilizaţie*, Freud intuia deja că omenirea a devenit „protezată” şi se îngrijora pentru efectele acestei situaţii care nu făcea decît să înceapă.

Toate acestea sînt cuprinse de Alfred Dumitrescu într-o sintagmă evocatoare: *incompetenţă învăţată*. Căci aici este marea perversitate a „dezvoltării personale” & Co. (de fapt, a sistemului care a inventat-o): orice om are, atît cît poate, competenţele necesare pentru a trăi, iar cînd ele nu-i ajung, tot omul a învăţat să se ajute cu alţi oameni. Învaţă-l însă că nu

este suficient, că trebuie să „vrea mai mult de la viaţă”, că este un neajutorat cu bîta succesului în traistă: va deveni un incompetent gata să-şi dorească – şi deci să-ţi cumpere – toate protezele recomandate ca să fie şi el cineva.

Reîntors la facultate, îmi dau seama că toate acestea sînt problemele mele, din altă lume. Problema pragmatică, aici şi acum, este dacă toate aceste ajutoare perverse îi ajută pe oameni sau nu. Şi chiar îi ajută, pentru că au fost ajutaţi să fie neajutoraţi.

Vom face deci şi cursuri de dezvoltare personală, şi de *coaching*, şi de tot ce mai e nevoie…

Viaţa ca o madlenă

Fotografiile sînt memoria! – jubilează un tînăr bine făcut, probabil american, în timp ce mai face un ultim *snapshot* al unor stalactite din peştera Postojna. Vecinul său de turism, un nordic blond şi zîmbitor, îl aprobă şi se angajează în cîteva replici pe care nu le mai aud. Le răspund în minte, spontan, că *memoria nu este o fotografie.* Sună subtil şi profund, dar nu este decît o revoltă aproape organică, al cărei înţeles îmi scapă însă. Mergem cu toţii spre ieşire, dar acest dialog mut mă urmăreşte tot restul zilelor.

Am şi eu un aparat de fotografiat, destul de bun, pe care îl iau (aproape) totdeauna cu mine cînd plec undeva, dar pe care, de cele mai multe ori, îl uit în bagaje pînă la întoarcere. Nici de data aceasta nu-l scosesem din maşină. Mai mult decît atît, cînd totuşi fac nişte fotografii, am sentimentul unui şcolar conştiincios care îşi face temele; apoi le uit pe undeva în memoria calculatorului sau, printr-un act ratat recurent, dau un *delete* nonşalant. La ce bun o fotografie cînd mi-a plăcut atît de mult ceea ce am văzut…

Cu cît mă gîndesc mai mult, cu atît îmi dau seama mai bine că întreaga mea „memorie” este organizată de fapt în acest fel. Observasem de mult timp, de pildă, că toate oraşele prin care am trecut se organizează de la sine, în amintirea mea, într-un

mod oarecum telescopic: toate într-unul. Este Oraşul meu, *u-topic*, de pretutindeni şi de nicăieri, un peisaj lăuntric, plin cu străzi, pieţe, unghiuri, clădiri şi arome distincte, dar care aproape niciodată nu sînt cele ale localităţii în care mă aflu. Mi s-a întîmplat de multe ori să „recunosc" un loc şi să-i atrag şi pe ceilalţi pe un traseu de care eram sigur că duce la o biserică sau o terasă „cu peisaj", unde ne puteam bea cafeaua şi privi în linişte fizionomia inconfundabilă a *acelui oraş.* Am rătăcit astfel de nenumărate ori, căci amintirea era din alt oraş – sau din multe alte oraşe la un loc. Adesea am descoperit însă, în acest fel, alte locuri ce aveau să intre apoi în palimpsestul meu urban.

Acelaşi lucru se petrece şi cu oamenii. Cu studenţii mei, de pildă: ani şi ani la rînd, cînd se întîmpla să mă văd cu mai mulţi dintre ei undeva, nu am făcut niciodată prezentările, convins fiind că se cunosc toţi între ei; de-abia recent, după ce mi s-a tot atras atenţia, am început să-mi dau seama că între unii dintre ei sînt diferenţe de decenii. Ca şi în cazul „oraşului", în amintirea mea ei rămîneau însă „studenţii". Cei de care mă legasem, care îmi deveniseră prieteni, căci pe ceilalţi îi uitasem şi, chiar dacă ne despărţiserăm doar cu un an în urmă, nu îi recunoşteam şi legam o conversaţie uşor senilă, prefăcîndu-mă că ştiu despre ce vorbesc. Dar nu ştiam şi nu voi şti niciodată… Cu prietenii, puţini, continui şi în prezent o conversaţie de acum douăzeci sau treizeci de ani, fără să realizez trecerea timpului: oamenii, cei de care rămîi ataşat, sînt şi ei *u-cronici*, eterni. O colegă de şcoală primară, devenită între timp om politic important, mi-a şi atras atenţia, de curînd, că mă port cu ea ca pe vremea cînd jucam leapşa împreună. Într-adevăr, trebuia să-mi dau seama că ceva se schimbase: se îngrăşase puţin…

De asemenea, lecturile mele ţin de acea cultură generală despre care se spune că reprezintă ceea ce rămîne după ce ai uitat totul: nu mai ţin minte nimic din tot ce am citit! Dar nu voi uita niciodată starea de înţelepciune din *Jocul cu mărgele de sticlă*, imaginea potecilor din *Bàrnabo, omul munţilor* al lui Buzzati, acel drum de ţară dintr-o nuvelă a lui Hesse, nu mai ştiu care, atmosfera din *Ţărmul Syrtelor*, starea de „sfîrşitul jocului" din Cortázar sau personajele lui Saramago. Singurul text pe care îl ţin minte este o nuvelă scurtă a lui Buzzati, dar doar pentru că am folosit-o în repetate rînduri, la cursuri, ca metaforă a cunoaşterii sociale. Într-o discuţie cultă despre literatură fac deci figură de analfabet; am avut însă o tăcere fascinantă cu un amic care se îndrăgostise şi el, în copilărie, de Julien Gracq.

Punînd toate aceste lucruri laolaltă, ca reacţie involuntară la sentinţa turistului fotograf de la Postojna, am ajuns să mă întreb dacă e ceva în neregulă cu mine. Nu cred... Ba chiar a ajuns să-mi placă şi mai mult această inapetenţă a mea pentru *memorie* şi să mă îndrăgostesc pe măsură de *amintire*. Nici o carte de psihologie nu face, din cîte ştiu, această distincţie şi, în mod cert, ea nu corespunde nici unei „localizări" identificate sau identificabile pe creier de vreun neuropsiholog. Şi totuşi, dincolo de cuvintele pe care le-am alege, o astfel de distincţie cred că există. Vedeţi, am impresia că „memoria" ţine de *a avea,* în timp ce „amintirea" aparţine lui *a fi.* Pe vremea cînd studiam psihologia, reprezentarea care ni se oferea era aceea a unui depozit de vechituri utile, eventual bine ordonat, clasificat, numerotat şi deci „accesabil": „stocarea informaţiei" era formula canonică. Desigur, este necesar să stochezi informaţie: se cheamă *învăţare*. Apariţia calculatorului, cu „memoria" sa tot

mai cuprinzătoare, a însemnat, din acest punct de vedere, o externalizare a depozitului nostru de informaţii, iar „învăţarea” a devenit tot mai puţin utilă. Acelaşi lucru şi cu fotografia, mai ales intrată şi ea în epoca digitală. Ne depozităm undeva în afara noastră şi păstrăm cheia la o distanţă de un clic.

Amintirea este însă altceva. Ea nu se învaţă, ci se trăieşte; nu este a noastră, ci este noi înşine. Tot o informaţie, în ultimă instanţă, dar nu acea informaţie pe care o „posezi”, o ai ca să o foloseşti, ci o informaţie dragă, cu care te identifici, care devine fără a prinde chiar de veste tu însuţi. După cum remarca un prieten psihanalist, cu toţii am făcut experienţa acestei diferenţe în şcoală, cînd, cu excepţia „tocilarilor”, am ajuns să ne „ataşăm” de o materie, în timp ce altele nu s-au lipit de noi nici în ruptul capului. Şi am ajuns să urmăm acea materie pentru că „am avut un profesor bun” – şi ne-am identificat, fără să ştim, cu acesta. Amintirea este de fapt o astfel de identificare: prietenul, peisajul, mirosul, ideea de care ne amintim sînt noi înşine. Sînt, împreună, o madlenă a propriei noastre vieţi.

Turistul fotograf avea dreptate, în felul său: fotografiile *sînt* memoria. Dar acea „memorie externă”, ca la calculator, pe care o poţi lua pretutindeni cu tine pentru a o accesa cînd, cît şi cum doreşti. *À la carte*, ca să spun aşa: poţi să-ţi comanzi un eu sau altul, după dorinţele de moment. Amintirea este un meniu unic, pe care îl afli la sfîrşitul vieţii; pe vremuri, se chema destin sau soartă. Am cîştigat libertatea de a ne detaşa de soartă, dar cu o condiţie: să rămînem branşaţi!…

Homo branshatus

În prag de vacanţă, o poveste virală pe Facebook mi-a atras din întîmplare atenţia. Dacă o ştiţi, îmi cer scuze pentru *cross-posting*, cum se spune, dar tot e de luat în considerare pentru cînd veţi dori să vă destindeţi într-o tavernă, bistrou, pub sau chiar cîrciuma satului.

Iată despre ce este vorba. Un restaurant american onorabil şi cu o clientelă constantă s-a îngrijorat de faptul că, deşi publicul era acelaşi şi veniturile nu-i scăzuseră, clienţii păreau tot mai nemulţumiţi şi se plîngeau tot mai mult. Au angajat deci o firmă specializată care să le explice fenomenul şi să le spună ce trebuie să facă pentru a remedia lucrurile. După cîteva tatonări nereuşite, experţii au comparat pur şi simplu o înregistrare a sălii de mese din ziua curentă cu una de acum zece ani, exact în aceeaşi zi a anului şi cu acelaşi număr de mese ocupate. Şi iată ce au constatat:

2004
Clienţii intră în restaurant. Sînt aşezaţi la masă şi li se oferă meniul; din 45 de clienţi, 3 cer să fie aşezaţi la altă masă.
În medie, le ia 8 minute pentru a alege şi cer comanda.
Chelnerii vin practic instantaneu şi iau comanda.
Mîncarea este adusă în 6 minute; 2 clienţi o trimit înapoi la bucătărie.

După ce mesenii termină de mîncat, se aduce nota şi aceştia pleacă în cinci minute.
Timp mediu de la sosire la plecare: 1,05

2014
Clienţii intră în restaurant. Sînt aşezaţi la masă şi li se oferă meniul; din 45 de clienţi, 18 cer să fie aşezaţi la altă masă.
Înainte de a deschide meniul, îşi scot telefoanele mobile; unii fac poze, alţii pur şi simplu îşi fac de lucru cu mobilul.
7 din 45 de clienţi cheamă ospătarul şi reclamă faptul că au probleme cu Wi-Fi-ul sau altele similare, legate de mobilul lor. În medie, se pierd cinci minute cu aceste operaţiuni.
După o vreme, chelnerul vine să ceară comanda. Majoritatea nici nu au deschis încă meniul şi îi cer să revină.
Clienţii deschid meniul, continuînd să-şi ţină mîinile ocupate cu mobilul. Cînd chelnerul revine pentru a vedea dacă clientul este gata, i se cere să mai aştepte puţin.
În final, clientul este gata şi face comanda. Timpul mediu de la sosire şi pînă la luarea comenzii este de 21 de minute.
Mîncarea este adusă în şase minute.
26 de clienţi din 45 fac poze cu mîncarea, ceea ce le ia în medie trei minute. 14 clienţi din 45 îşi fac poze cu mîncarea în faţa lor, ceea ce le mai ia în medie patru minute.
9 clienţi din 45 trimit mîncarea înapoi la bucătărie, căci se răcise.
Dat fiind că sînt în continuare ocupaţi cu mobilul, mîncatul durează cu douăzeci de minute mai mult decît în urmă cu zece ani, cînd nu foloseau telefonul.

Clientul cere nota, dar durează cu 15 minute mai mult decît în 2004 ca să o achite.
8 clienţi din 45 se ciocnesc între ei fie cînd intră, fie cînd ies din restaurant, fiind cu ochii aţintiţi pe mobil.
Timp mediu de la sosire la plecare: 1.55

În principiu, ştim toate acestea. Cînd am citit rîndurile de mai sus, mi-am adus aminte, de pildă, de o scenă de la Sfîntu Gheorghe, în Deltă, unde patru tineri cazaţi la hotelul cu multe stele de la Anonimul veniseră la cîrciuma populară din sat, fiecare cu laptopul în faţa sa, şi timp de aproape o oră – atît cît m-am uitat la ei – au căutat pe Google informaţii despre… Sfîntu Gheorghe. După care, în capul meu, similitudinile au curs lanţ; elementul lor comun era faptul de a fi *branşat la realitate*.

Tot întîmplarea a făcut ca, exact cînd mă pregăteam să scriu această pilulă, să-mi cadă ochii pe un articol al lui Mircea Miclea despre „şcoala pentru generaţia digitală”. Cîteva date amintite ca simplă ilustrare dădeau mult mai multă consistenţă acestor fapte aparent doar anecdotice: această generaţie digitală este tot mai narcisică (în 1980, 19% dintre studenţii americani erau evaluaţi cu trăsături narcisice, în prezent procentul fiind de 30%; de asemenea, 80% dintre postările pe reţelele de socializare sînt focalizate pe propria persoană), dar tot mai puţin reflexivă (în 1967, 86% dintre studenţii americani considerau că a avea o filosofie personală despre sensul vieţii este important; în 2012 mai rămăseseră 46%). De asemenea, pentru tot mai mulţi tineri, identitatea *online* (cum apar ei pe net) este mai importantă decît identitatea *offline* (ce fac în viaţa reală). În fine, generaţia digitală este tot mai bună la comutarea atenţiei, dar tot mai slabă la concentrarea pe o sarcină, iar memoria a devenit tot mai tranzacţională: nu mai ţinem minte

informaţia, ci de unde o putem accesa prin motoare de căutare. Sau, cum ar veni, nu mai ştim cum e la Sfîntu Gheorghe, dar ţinem minte unde putem accesa informaţia necesară.

A nu ţine cont de această nouă *realitate* este o prostie; a considera că de fapt ea nu este esenţial *nouă* este o fudulie; dar şi a o preamări ca pe o *mîntuire* a omenirii este o escrocherie. Drept care, pînă una-alta, mă duc să văd dacă Sfîntu Gheorghe mai există…

Lăsaţi copiii să vină… cu maşina?

Nu se poate să nu fi observat şi dumneavoastră înghesuielile de maşini care se produc la orele de intrare şi ieşire de la ore în jurul şcolilor „bune”. Stau lîngă o astfel de şcoală şi străduţa cu pricina este impracticabilă cel puţin două ore pe zi. Părinţii îşi aduc copiii – nu doar cei mici, de clasa întîi – cu maşina, opresc peste tot, coboară şi îi conduc pînă la poarta şcolii, le mai aranjează gulerul la bluză, le mai dau un ultim sfat şi schimbă un ultim „pupic”, mă rog, un ritual întreg, cotidian şi extrem de răspîndit. Nu este însă nimic „românesc” aici, am întîlnit acelaşi fenomen, recent, la Marsilia, dar l-am mai observat şi în alte părţi, în forme poate mai modeste, nu ştiu, căci nu i-am acordat niciodată vreun interes special. Nu este deci (doar) o altă formă de expresie a comportamentului supraprotectiv al părinţilor din România şi nici simplă ostentaţie de *nouveaux riches*, cum am fost şi eu tentat să cred la o primă vedere de simplu trecător. Nu este însă, bineînţeles, nici o practică de oameni care privesc trist, în fiecare lună, factura la întreţinere; aceştia au alte probleme…

Interesul pentru acest banal fenomen urban mi-a fost trezit de o interesantă disertaţie de master despre timpul liber al copiilor. „Timpul liber” al copiilor? – am întrebat eu, extrem de circumspect. Ce înseamnă „timp liber” la copii, se poate vorbi

despre aşa ceva? *Stricto sensu*, nu. Dar este interesant ce înseamnă asta pentru copii, dacă are vreun sens şi cam care ar putea fi acesta. Pentru cei mici, se pare că nu prea are, există pur şi simplu timp de şcoală (inclusiv lecţii) şi restul timpului. Adevăratul „timp liber" ar fi cel de joacă. Aşa mai merge. Dar sînt şi alte „temporalităţi" şi clasificări ingenue ale timpului, la care un adult nu prea se gîndeşte sau, pur şi simplu, nu i-au trecut vreodată prin cap. Interesant şi instructiv pentru părinţi – dacă ar avea timp să discute despre asta cu copiii lor.

Ceea ce m-a intrigat însă a fost o temporalitate la care nu m-am gîndit niciodată, o porţie de timp parcă ruptă din durata zilnică, suspendată între punctul A şi punctul B: deplasarea cu maşina de acasă la şcoală. „Atunci pot să stau şi eu în linişte şi să vorbesc cu copilul meu" – mărturisea un părinte. „E un moment de intimitate, sînt numai eu cu fetiţa mea, putem să vorbim despre toate celea, nu ne întrerupe nimeni, nu avem nimic altceva de făcut..." – adăuga un altul. Altcineva mi-a relatat o altă poveste, exemplară, în felul ei. Un tată extrem de ocupat, care recunoştea că slujba îi înghite tot timpul şi că „nu mai am timp pentru familie, nu mai apuc să stau şi eu cu băiatul meu", dar care era convins că „lucrurile se vor rezolva însă, în mare măsură, de la toamnă, cînd băiatul va merge la şcoală". Explicaţia era următoarea: „Noi stăm în Corbeanca, aşa că, de la toamnă, voi avea în fiecare dimineaţă patruzeci de minute în care să stau de vorbă în linişte cu băieţelul meu. La întoarcere îl ia mama lui".

Patruzeci de minute. Calculase deja, şi aceste minute erau aşteptate ca o mană cerească, constituind un soi de timp furat pentru familie din timpul zilnic acaparat de muncă. Părintele respectiv avea şi o adevărată teorie despre toate acestea: dat

fiind că slujba nu-i mai lasă decît puţin timp pentru familie, important este ca acest timp, puţin cît este, să fie trăit „intensiv”, să fie transformat în „quality time”. Iar mersul cu maşina era modalitatea ideală – şi accesibilă – de a produce un astfel de „quality time”. (Aveam să aflu mai tîrziu, vorbind cu nişte colegi mai tineri, că ideea asta cu „quality time” nu era invenţia părintelui cu pricina, ci este un *credo* bine înrădăcinat – şi promovat – în mediile unei clase de mijloc productive, dar care se îngrijeşte atît de familie, cît şi de propriul corp.)

Time is money, desigur, sîntem cu toţii, într-un fel sau altul, prinşi în acest vîrtej. Dar iată că societatea care ne măsoară timpul ne-a dăruit şi un timp compensatoriu, la dispoziţia noastră: acest Prozac discursiv numit *quality time*. Trebuie doar să ştii să foloseşti *eficient* orice oportunitate – iar mersul cu maşina este una dintre ele, precum aşteptatul avionului într-un aeroport, unde nu ai nimic de făcut şi poţi să-ţi laşi gîndurile să se plimbe libere şi să te simţi împăcat cu viaţa. Un fel de piua în jocul contra cronometru al cotidianului nostru.

Recunosc însă că nu mi-a trecut niciodată prin cap faptul că drumul de acasă la şcoală ar putea fi o astfel de „piua” sau că maşina ar putea fi un spaţiu de „intimitate”, de căldură a unei relaţii de familie netulburate de televizor sau Internet, de telefoane de la serviciu sau de treburi domestice care nu suportă amînare! De cînd am avut această revelaţie, am început să privesc cu alţi ochi întreaga poveste şi să mă uit cu mult mai multă îngăduinţă la aceste ambuteiaje din jurul şcolilor. Privind maşinile care se înghesuie în faţa şcolii, am început chiar să-mi imaginez peste tot familii care îşi trăiesc de fapt momentul de fericire domestică.

Un dialog cu un copil beneficiar de acest *quality drive time*, redat de masterandul meu, m-a pus însă din nou pe gînduri:

— Îţi place să mergi cu maşina la şcoală, cu mama ta?

— Nu!

— De ce?...

— Mă întreabă mereu ce note am luat la şcoală...

Maidanezi, vagabonzi şi alte „gunoaie”

Zilele trecute, ştiind că mă ocup de maidanezi, un prieten mi-a trimis un SMS: *Un maidanez s-a suit în autobuz; toată lumea îl alintă!* Peste cîteva minute, urmează un al doilea SMS: *Tocmai s-a suit un* homeless*; la staţia următoare, călătorii l-au dat jos…*

Cu maidanezii ne-am obişnuit deja, sînt o problemă cotidiană vizibilă, vocală şi, se pare, perenă. În mod paradoxal – sau poate nu –, omologii bipezi ai maidanezilor, oamenii fără adăpost, sînt însă mult mai „tăcuţi”, practic absenţi din discursul public şi aproape neobservaţi de concetăţenii lor, fie ei şi iubitori de animale. Numărul de articole care le este dedicat în presă este mult mai mic, iar interesul oamenilor este şi el redus sau, în cel mai bun caz, rezervat. „Raiul *gunoaielor*, al *cîinilor* şi al *oamenilor fără adăpost*” – titra de curînd un cotidian, rezumînd o asociere frecventă din mintea oamenilor. „Despre aurolaci şi homeleşi, fără milă… Cum *curăţăm* societatea???” – titrează, la rîndul său, un blogger român. Concluzia este simplă: statul ar trebui să „facă curat”. *Dar cetăţenii?* – a întrebat cineva. *Cetăţenii? Cetăţenii ar trebui să-şi vadă fiecare de viaţa lui. Dacă se poate să se ocupe şi de asta… n-are decît să se ocupe, dar nu e obligaţia mea ca cetăţean să am grijă de altul!* – a răspuns ferm persoana întrebată.

Dar cine sînt de fapt aceşti oameni ai străzii?

De cînd a apărut în Europa de după marea ciumă, figura *vagabondului* a fost – şi a rămas – una foarte pestriţă, despărţind săracii milei creştine, deveniţi prea numeroşi, în „buni" (care meritau în continuare această milă) şi „răi" (pe care societatea dorea să-i ţină la distanţă). De aici s-au dezvoltat cele două politici urbane complementare, aceea a asistenţei sociale, respectiv a puşcăriilor, lagărelor de muncă şi a tot felul de aziluri. Nici legislaţiile recente, mult mai detaliate, nu au ajuns să formuleze clasificări precise şi exhaustive în această privinţă. Probabil că nici nu este posibil…

În orice caz, dacă ne referim doar la populaţia Bucureştiului, apare destul de clar faptul că aceasta are o percepţie foarte apropiată de cea a orăşenilor aşezaţi din Anglia secolului al XVI-lea faţă de „vagabonzii" lor de atunci. Pentru bucureşteni, vagabonzii sînt astfel, la grămadă, *oameni fără adăpost*, *beţivi*, *săraci*, *nebuni*, *cerşetori*, *„aurolaci"*, *hoţi*, *delincvenţi*… Sînt toţi oamenii „fără căpătîi", adică fără adăpost, fără muncă şi fără identitate, o categorie ce întrupează deci dezordinea socială şi de care statul trebuie să ne scape, pe noi, cetăţenii respectabili, cu identitate, casă şi loc de muncă: „Tare mi-aş dori să existe o lege care să oblige gaborii să-şi facă datoria şi să-i bage pe cerşetori şi pe aurolaci la puşcărie, doar aşa mai scăpăm de criminali, violatori, nebuni, tîlhari şi de persoane bolnave şi certate cu apa şi cu săpunul. Şi dacă vreun aurolac sau cerşetor vrea să scape de puşcărie, să fie trimis la muncă, să vadă şi el ce înseamnă munca!" – se revolta un cetăţean al Bucureştiului pe blogul său. Ei bine, o astfel de lege exista pe vremea lui Ceauşescu şi a fost adoptată recent prin noua Constituţie a

Ungariei… Ca şi în cazul maidanezilor, statul intervine pentru a face „curat” în oraşele sale.

Situaţia este însă mai complexă. În România, conform unei evaluări realizate de Adrian-Nicolae Dan şi Mariana Dan, numărul total de persoane fără adăpost din mediul urban era în 2004 de puţin peste 11.000. Cinci ani mai tîrziu, evidenţele Samusocial în iarna 2008-2009 arătau că în ţara noastră trăiesc aproximativ 15.000 de oameni ai străzii, dintre care o treime în Bucureşti. Statutul lor real este profund diferit de imaginea publică: aproape 85% dintre persoanele fără adăpost chestionate erau calificate profesional, 8% aveau studii superioare, 60% – studii medii şi 24% – studii primare; de asemenea, doar 1% dintre ele beneficiau de ajutor social legal. Mulţi au ajuns în stradă, de fapt, pentru că şi-au *pierdut* locul de muncă şi/sau locuinţa, nu pentru că şi le-au *părăsit* sau pentru că „sînt certaţi cu apa şi săpunul”. Şi mulţi dintre aceştia (aproximativ 300 în fiecare an) plătesc cu viaţa această declasare. Ceea ce nu înseamnă însă că nu există şi o adevărată industrie a cerşitului, organizată ca orice reţea ilegală, sau că mulţi dintre oamenii străzii nu ajung alcoolici şi într-o stare avansată de decădere umană. Şi atunci, cum să-i mai distingi pe „săracii buni” de „vagabonzii răi”?

În faţa acestei dileme, marea majoritate a locuitorilor preferă pur şi simplu, preventiv – şi mult mai comod –, să nu-i vadă, la propriu şi/sau la figurat. O anchetă relativ recentă publicată de *Ziare.com* a arătat astfel că, dintre cei 2.652 de respondenţi din Bucureşti, 78% s-au declarat împotriva adăpostirii oamenilor străzii în scările de bloc pe perioada iernii, numai 16% fiind de acord. Era un apel umanitar în disperare de cauză, adăposturile pe care le puteau oferi

primăriile fiind insuficiente, iar riscul de deces pe perioada gerului fiind foarte mare.

Situaţia oamenilor străzii este astfel una şi mai proastă decît a cîinilor străzii, în ciuda înmulţirii relative a adăposturilor oferite de stat şi a acţiunilor unor asociaţii caritabile. Dacă maidanezii pot aspira la o adopţie care să-i *apropie de casă*, colegii lor bipezi sînt consideraţi responsabili de faptul că nu au casă şi ţinuţi strict *departe de casă*. Deşi atitudinile faţă de cîinii vagabonzi sînt încă majoritar agresive, de respingere, sentimentele şi practicile de apropiere dintre om şi animal sînt într-o creştere evidentă. Dimpotrivă, faţă de oamenii străzii, atitudinile de respingere – activă sau pasivă – sînt, practic, unanime. Cîinii încep să-şi capete drepturi de (con)locuire; oamenii par să şi le fi pierdut iremediabil…

Noua ordine domestică

Sînt mulţi, foarte mulţi! Stanley Coren evaluează cam la 525 de milioane de cîini de companie în toată lumea. Şi sînt într-o permanentă creştere (cu aproape 24% într-un deceniu). În SUA sînt 69,9 milioane, iar în Europa, vreo 43 de milioane, dar Asia, America Latină şi Europa de Est vin tare din urmă.

Acestui *boom demografic* îi corespunde, previzibil, un *boom economic* şi mai impresionant. La nivel mondial, vînzările pe piaţa animalelor de companie au fost de aproape 81 de miliarde de dolari în 2010, cu o creştere de 4,4% faţă de 2009. Deşi ritmul de creştere este într-o oarecare scădere, se aşteaptă ca în 2015 valoarea pieţei să ajungă la 97 de miliarde de dolari (*Research and Markets*), iar în 2017, vînzările să ajungă la 96 de miliarde de dolari numai pentru alimente, apreciază *Global Industry Analysts*. Pe locul întîi se află, evident, SUA, cu vînzări de 50,98 miliarde de dolari în 2011 (de la 48 de miliarde în 2010 şi 45,5 miliarde în 2009).

Multe cifre, mulţi cîini, mulţi bani... Dar toate acestea nu sînt decît vîrful aisbergului, expresii cantitative ale unui fenomen eminamente „calitativ", pe care studiile de piaţă îl numesc deja „umanizarea animalelor de companie". Adică?

Adică animalele noastre de companie, cîinii, în primul rînd, îşi schimbă statutul de la *proprietate* la *personalitate* şi devin un

fel de „membri ai familiei”, necesitînd astfel îngrijirile corespunzătoare, de la hrana destinată cîinilor şi pisicilor – nutriţioniştii au devenit aproape la fel de importanţi ca într-o agenţie de top modele – pînă la designeri, care se întrec în a crea tot felul de ciorăpei, vestuţe, dar şi umbreluţe pentru căţei, serviciile pentru animale de companie devenind din ce în ce mai răspîndite şi mai diversificate. Chiar dacă este încă redus ca cifră de vînzări, acesta este şi sectorul de piaţă cel mai dinamic, care, în ultimii ani, pretutindeni în lume, a cunoscut, în ciuda crizei, cea mai mare şi mai constantă creştere. Ce oferă deci magazinele specializate în servicii pentru cîini şi pisici? Tot! Tot ce vă puteţi imagina şi cîte ceva în plus. Cam tot ceea ce se oferă şi oamenilor: naştere asistată, nume de botez, aniversări de naştere, căsătorie cu haine de mire şi mireasă personalizate, înmormîntare în cimitire sau crematorii dedicate, cu priveghi şi servicii psihologice pentru „părinţii” animalului răposat, dar şi serviciile curente, precum *baby sitting* (la domiciliu sau în hoteluri specializate), coafor, igienă personală (acasă sau în spaţii de *pet grooming*, care includ băi de nămol şi masaj cu ulei cald – sau, eventual, la un *pet spa*), fitness sau simple plimbări, servicii de prim ajutor şi, bineînţeles, asigurări. Brazilienii adaugă şi un soi de „servicii religioase”, ducîndu-şi cîinii să fie binecuvîntaţi de preoţi în numele Sfîntului Francisc, iar indienii oferă yoga pentru cîini. La toate acestea se adaugă o serie de gadgeturi greu de imaginat, pe care vă invit însă să le găsiţi şi singuri pe Internet.

A înnebunit lumea, maică! – vor zice unii, iar alţii poate vor zîmbi condescendent, considerînd totul un exces uşor ridicol. Nu este însă chiar aşa. Această „umanizare” a animalelor (în speţă, a celor de companie), despre care vorbesc toţi cei

implicaţi în *pet market*, exprimă un fenomen mult mai profund şi global, ce ar putea fi numit *noua ordine domestică*. De fapt, cîinii şi pisicile au început să devină „membri ai familiei”. Este ceea ce afirmă, de pildă, 9 din 10 americani posesori de animale de companie, conform unei anchete *American Humane Association*. Şi restul datelor anchetei confirmă această „apartenenţă”: în peste jumătate dintre cazuri, proprietarii de cîini şi/sau pisici declară că vorbesc cu animalele lor şi 80% dintre aceştia sînt convinşi că animalele înţeleg şi le răspund în felul lor; în 65% dintre gospodăriile cu pisici şi 39% dintre cele cu cîini, acestora li se permite să doarmă în pat cu stăpînii; aproximativ 60% le dau cîinilor şi/sau pisicilor lor cadouri de Crăciun, aproximativ o treime le dau cadouri de ziua lor şi aproximativ două treimi includ veşti despre animalele lor de companie în mesajele transmise prietenilor; de asemenea, peste un sfert şi-au dus animalul la un fotograf profesionist pentru a avea o „poză de familie” de Crăciun şi de Paşte, iar o treime au poza animalului expusă în casă sau, într-o proporţie mai mică, pe biroul de la serviciu; majoritatea cîinilor/pisicilor sînt înmormîntaţi/înmormîntate cu slujbă funerară. Desigur, aceasta se întîmplă în America, dar în urmă cu 10 ani nu era nici acolo, iar peste 10 ani va fi şi la noi…

Se crede în mod curent că această apropiere de cîini/pisici acţionează ca un substitut pentru copii. Nici asta nu se prea confirmă, căci animalele de companie se întîlnesc în toate tipurile de gospodării, fiind o resursă relaţională mult mai vastă şi mai profundă. Unii vorbesc chiar despre un *capital social*. Un lucru este însă cert: urmărind traiectoria animalelor de companie, putem identifica o mutaţie a concepţiei despre familia umană şi, mai ales, o reconfigurare a ordinii domestice.

Căci, din moment ce un animal doarme toată viaţa în casa ta, eventual cu tine în pat, mănîncă şi vorbeşte cu tine, are un nume şi primeşte cadouri de ziua sa şi este dus la cimitir şi jelit ca un membru al familiei atunci cînd moare, acel animal face parte inevitabil din spaţiul tău domestic, din cercul tău de intimitate privată. Mai mult, întrebaţi cine intră în cercul familiei lor, aproape un sfert dintre englezii intervievaţi au indicat în mod spontan şi animalul lor de companie.

O nouă ordine domestică s-a instalat deja în casele noastre, chiar dacă nu sîntem (deocamdată) conştienţi de aceasta...

Luna mai, Grumpy şi mama florilor

— Ieee, am reuşit!

— ?

— S-a urcat George pe-o scară şi a reuşit să rupă bestia aia de cracă de la vecini, aia care acoperea luleaua-turcului. Acum o să putem s-o vedem de pe terasă, de la cafea – rîde fericită mama florilor.

— Mai e pînă atunci – răspunde, cam placid, morocănosul Grumpy.

— Aşteaptă puţin şi-o să vezi tu. Adică o să-ţi arăt eu, că tu nu vezi nimic. Ai văzut ce a înflorit acolo, în colţ?

— Ce? – şi Grumpy caută din priviri ceva nemaivăzut. A, da, ploaia de aur!

— Chiar e ca o ploaie de aur… E primul an cînd înfloreşte. Alaltăieri… Să vezi la anul cum o să fie, creşte foarte repede. O să acopere mizeria asta de calcan!

— Şi aia de acolo ce e? – întreabă Grumpy, arătînd cu degetul un tufiş mic şi auriu care s-a iţit după ploile din ultimele zile. Parcă ar fi o ploaie de aur de-a-ndoaselea…

— *Buxus*. Nu ştiu cum îi zice la ţară, dar aşa mi-a vîndut-o florăreasa. Trebuie să o leg puţin pînă se mai întremează, că stă cam pleoştită…

Pe vîrful gardului îşi face apariţia Dracu', pisica cea neagră a vecinilor, şi o porneşte agale pe alee. Mama florilor sare ca împinsă de un arc şi face ochii mici, de pisică. Un minut întreg cele două se uită fix una în ochii celeilalte, după care Dracu' se tolăneşte în iarbă şi, neglijînd-o ostentativ pe mama florilor, urmăreşte din priviri vrăbiuţele.

— Ieri a vrut să intre pe terasă şi, cînd m-am repezit la ea cu mătura, mi-a răsturnat ghiveciul cu Napoleonul. Tocmai făcuse, în sfîrşit, o floricică. De doi ani îl aştept, nu i-a mers bine anul trecut, am crezut că a murit. Acum cîteva zile a dat un boboc şi vine bestia asta şi mi-l omoară! E frumoasă, potaia, da' ce caută la florile mele?! – zîmbeşte înciudată mama florilor.

— Cred că ea a jumulit guguştiucul – îşi aduce aminte Grumpy.

— Asta a fost mai demult. Acum a apărut o pereche, totul e în regulă. După care arată cu degetul spre arţarul care a crescut anul acesta ca Făt-Frumos: ia te uită, a mai apărut o mierlă! Asta nu-i a noastră…

Urmează vizita de dimineaţă. Lăcrămioarele s-au dus, primele lalele s-au trecut, magnolia pitică s-a scuturat de mult. Daliilor pitice le merge însă bine, deşi n-au fost udate trei zile; noroc cu ploile. Iar tufişul de levănţică a rezistat toată iarna, ca şi cum ar fi fost în elementul său. Mai are însă pînă să înflorească şi să-şi răspîndească parfumul peste toată grădina. Şi gutuiul! Gutuiul e în plină floare…

— Uite că a dat un boboc, săracul! – se uită cu drag mama florilor la un trandafir şi îl mîngîie din priviri pe creştet. L-am luat de la tîrg, dar era cam amărît, eu am zis că e pe moarte. Florăreasa mi l-a dat gratis şi a zis că, dacă nu se prinde, nu-i datorez nimic. Acum trebuie să mă duc să-i duc banii, a avut dreptate, a înflorit…

— Uite, uite! – se entuziasmează brusc şi Grumpy. Primul iris!

— E acolo de trei zile, bine că l-ai văzut şi tu… Şi mama florilor se uită îngăduitoare la Grumpy.

Inspecţia s-a încheiat. Problema e cu păpădiile. Au năpădit toată grădina şi au nişte rădăcini îndărătnice, care nu se lasă smulse. Le smulgi cum poţi, dar peste doar cîteva săptămîni cresc la loc. Cînd erau înflorite, alcătuiau pete galbene strălucitoare în soare, acum însă nu sînt decît nişte buruieni zbîrlite. Mama florilor oftează de fiecare dată cînd trece pe lîngă ele şi îşi tot frămîntă mintea cum să le stîrpească. Ştie însă că nu poţi să te pui cu păpădiile.

— De-abia aştept să înflorească şi Mîna Maicii Domnului – se aşază mama florilor, mulţumită, în faţa ceştii de cafea. Atunci să vezi!…

Grumpy *c'est moi!* Iar *mama florilor*, zisă şi *zîna zorilor*, este, după cum poate aţi bănuit, Ana, soţia mea. În primăvara aceasta, mica noastră grădină a erupt din toate sevele într-o dezordine copleşitoare. Ana moşeşte fiecare frunză nou-născută, îi ţine socoteala şi, dimineaţa, la cafea, îmi povesteşte

cum o duce. Eu, copil de asfalt, mă bucur intelectual, aşa, făcînd un efort de imaginaţie estetică pentru a realiza că e ceva *frumos*. Cînd plec dimineaţa, în capul meu vîjîie agenda, iar cînd mă întorc seara, numai de floricele nu-mi arde. În urmă cu cîţiva ani, cînd am fost invitaţi la un prieten mult mai tînăr, care tocmai se retrăsese din comitete şi comiţii naţionale undeva „la ţară”, lîngă Bucureşti, am rămas uimit cînd acesta ne-a dus la un măr proaspăt plantat şi ne-a vorbit jumătate de oră despre cele patru frunze proaspăt iţite. *A luat-o razna, săracul!* – mi-am zis eu în sinea mea. Ei bine, nu, nu o luase razna, ci intrase în alt ritm. În alt *timp*. Căci ceea ce este fascinant la o grădină pe care o îngrijeşti cu mîna ta este exact asta: timpul. Intri fără să-ţi dai seama în ritmul naturii, care îţi ritmează altfel natura ta urbană şi îţi dă *răgazul* să te regăseşti. Din fragmentar, timpul devine curgere lină, din mişcare lineară care se îndreaptă frenetic spre un viitor de fiecare clipă devine o ciclicitate de naşteri şi renaşteri bine rînduite. În grădină, mergi agale şi vorbeşti mai rar. Ritmul vieţii şi ritmul inimii se reglează după alt algoritm. Şi începi să înţelegi „viaţa la ţară”, despre care am citit cu toţii sau ne aducem vag aminte din vizitele la bunici, dar pe care, intelectuali morocănoşi, o considerăm adesea doar un idilism patetic. Tot calendarul acesta festiv al „omului de la ţară”, ritmat de moartea şi renaşterea naturii şi obsedat de fertilitate, devine o icoană la care nu mai poţi să ajungi, dar la care, iată, poţi să te închini în fiecare dimineaţă. Şi să te visezi, pentru o clipă, parte a acestui ciclu nemuritor.

Domnilor, dumneavoastră nu cunoaşteţi natura! – îmi vine să spun, iremediabil livresc. Eternitatea s-a născut în grădină!...

Porcul călător

Miroase a sarmale peste Munţii Carpaţi – spunea poetul. Asta era demult. Acum miroase a şorici şi slană peste oricare vamă. Porcul, animalul nostru de suflet şi trup, migrează de ceva vreme, s-a instalat şi el în mobilitate – cum ar spune Dana Diminescu. Circulă sub formă de pachete pe toate rutele internaţionale de autocare, şi-a creat chiar o reţea de microbuze care pleacă regulat din fiecare al doilea sat al României spre oraşe din toate colţurile Europei, cu mesaje de acasă: *ţineţi aproape*! – cum ar fi spus, altădată, Tucă.

Pachetele de la părinţi sînt un fenomen social delicios. Le găseşti la toţi studenţii plecaţi la studii în centrele universitare ale României, le găseşti şi la cei care nu mai sînt de multă vreme studenţi, care au deja propria casă, dar sînt tot departe de *acasă*. *Dom' profesor, nu vreţi şi dumneavoastră o ţuică, o zacuscă sau o gîscă?* – mă mai întreabă, uneori, cîte unul. *Iar mi-au trimis ai mei un pachet cu mîncare, nici nu mai ştiu ce să fac cu el.* Schimbîndu-şi gusturile şi dieta, unii dintre ei au ajuns chiar să evite să mai treacă pe „acasă" de frica sacoşelor cu care ştiu că se vor întoarce… acasă. Dar pachetele îi urmăresc peste tot şi, cu riscul saţietăţii, tot aduc bucurie pretutindeni. Iar în străinătate, acestea nu sînt primite niciodată cu rezerve: *Da'*

nişte varză/leuştean/borş/ţuică/slană ca la noi nu-mi trimiţi şi mie, măi, mamă? Că ăştia, aici, n-au aşa ceva…

Sport naţional, pachetele îşi înteţesc ritmul cînd intră pe linia dreaptă a sărbătorilor. Dacă cei ai casei nu pot ajunge acasă, vine porcul la ei. Nimic nu e mai domestic şi mai afectuos decît porcul din bătătură. Peste mări şi ţări, el ţine legăturile familiei, păstrînd taina sfîntă a comensalităţii. În *România reală*, porcul este identitar, chiar dacă oaia mioriţă rămîne icoana *României legale*.

De la Marcel Mauss încoace, teoriile darului s-au împărţit în două: cele care văd în dar în primul rînd un *mijloc* şi cele care consideră că darul este mai degrabă un *scop* în sine. Un mijloc de a obţine, transmite şi schimba ceva; un scop menit să păstreze/refacă/întărească relaţiile dintre cei care schimbă daruri. În cazul „pachetelor", se poate vorbi şi de una, şi de alta. În timpul comunismului, acestea intrau în schimburile de subzistenţă ale *gospodăriei difuze*, despărţite de industrializare în cei care au rămas în sat şi cei care au plecat să lucreze la oraş. Ultimii veneau cu uleiul şi cafeaua, primii ofereau brînza şi ouăle; şi unii, şi alţii se strîngeau în jurul porcului de sărbători. Cu toţii păstrau astfel legăturile de familie dincolo de distanţele geografice şi constrîngerile ideologice.

Lucruri similare se întîmplă şi în alte colţuri ale lumii. Este cazul, de pildă, al emigranţilor din Estremadura, care, o dată pe an, sărbătoresc, fără excepţie, o „zi a emigrantului", întorcîndu-se în regiunea lor natală pentru a participa la faimoasa *matanza extremena* – un fel de Ignat, ce constă în sacrificarea rituală a porcului, urmată de consumarea colectivă a acestuia *en buena amistad*. „Moment culminant şi festiv al anualei şi familialei producţii de autosubzistenţă pînă acum vreo 20 de

ani, *matanza* s-a schimbat în mod radical. Ea nu mai este principala grijă – şi orgoliul – fiecărui şef de familie. [...] Lipsesc dimensiunea necesităţii, funcţionalitatea şi orgoliul de a fi satisfăcut nevoile unităţii domestice [şi se stinge] în acelaşi timp competiţia dintre familiile satului («porcul meu a cîntărit mai mult decît al tău»). [...] Cu toate acestea, pentru părinţii şi bunicii emigraţi la Sevilla, *matanza* este importantă deoarece aceştia consideră că tinerii lor urmaşi, deveniţi citadini, în lipsa cunoaşterii vechilor practici, trebuie să participe măcar la această abundenţă festivă de provizii. Astfel, această sărbătoare – în acelaşi timp familială şi colectivă –, cu adevărat nouă şi laică, deoarece este separată de referinţa religioasă explicită, este gîndită de emigranţii maturi în funcţie de ceea ce înţeleg ei să transmită: celebrarea hranei pămîntului, *tierra*, semnificativă simbolic." *Matanza* ia astfel forma unei „matanza didactica", după cum se exprimă Catani, deplasînd modul cutumiar de celebrare şi consum al hranei de către un grup într-o punere în scenă festivă a grupului însuşi. Ca şi la noi, tăierea porcului nu prea mai este *sacrificiu*, ci a devenit *consum*, dar un consum ritualizat, care continuă să-şi îndeplinească menirea de comensalitate familială.

Eşti ceea ce mănînci – se spune. *Noi sîntem orez* – spun japonezii, dar şi alţi asiatici. Îmi aduc aminte de colegul meu indian, pe care l-am surprins într-o noapte scotocind prin bucătăria mea: *Nu ai nişte orez*? – m-a întrebat el, cu disperare în glas, atunci cînd m-a văzut. După o săptămînă de alienare culinară, pur şi simplu nu mai putea rezista.

Noi sîntem porc – ar trebui să spunem noi, românii. Să mă ierte vegetarienii, dar asta e cultură, nu ideologie, nici psihologie. Şi asta e moştenirea noastră culturală a porcului. Nu

neapărat sau nu doar ca alimentaţie, ci mai ales ca ritual familial şi comunitar, ca schimb ritualizat de daruri. Pe vremuri, se chema *pomana porcului* – sau, mai frumos, „aburul lui Dumnezeu”; acum a devenit pachetul cu d’ale porcului de acasă. Într-un fel sau altul, porcul îi uneşte însă în continuare pe români: *ia la mama doi cîrnaţi şi să ne avem ca fraţi!*…

Branduirea optimismului

În ultima vreme, românul pare să fie depresiv şi, sporadic, masochist: ne merge rău, tot mai rău, şi să vezi că o să fie şi mai rău! Există şi un soi de jubilaţie în această expunere a tarelor, a bubelor naţionale, congenitale şi nevindecabile, care sînt vînate în media şi în viaţa de zi cu zi a fiecărui român. Şi, ca să fim oneşti, nici media, nici fiecare dintre noi nu ducem lipsă de exemple la îndemînă. Doar că intervine aici o selecţie ca în cazul tradiţiilor: reţinem doar ceea ce considerăm exemplar pentru decăderea neamului. O selecţie inversă deci, care instituie un soi de tradiţii morbide, de *mitologie neagră*, din care se hrăneşte apoi în continuare depresia naţională: aşa sîntem noi, din moşi-strămoşi.

De curînd, am făcut un soi de statistică a „audienţei" propriilor mele „pilule". Dincolo de diferenţele sistematice dintre cele „la liber" şi cele „cu plată", mi-a rezultat un interesant profil de „rating": cele mai citite şi apreciate (număr de like-uri) par a fi cele care expun, rezonabil şi probabil convingător, jalea naţională şi simptomele ei majore. În aceste cazuri, se naşte parcă un fel de empatie a cititorilor, care se recunosc în poveştile respective şi, uneori, par să se bucure sui-generis de confirmarea propriului diagnostic de ţară. Îmi este greu să evaluez însă dacă le plac şi nuanţările pe care

încerc să le fac de fiecare dată sau apreciază doar atmosfera sumbră şi pe alocuri exasperată a textului în ansamblul său…

Iată însă că tot mass-media, cutia de rezonanţă majoră a depresiei naţionale, încearcă să ne ofere şi tratamentul: românii sînt prea pesimişti, trebuie să-i facem optimişti, să le oferim motive de bucurie şi mîndrie naţională. Să le arătăm, de pildă, că „românii au talent” sau că am văzut şi români fericiţi… De fapt, pesimismul a început să nu mai vîndă, ca într-o criză de supraproducţie, aşa că se trece, tatonînd, la o branduire a optimismului. *Ce trebuie să facem noi, românii, ca să fim mai optimişti?* – m-a întrebat o jurnalistă. Păi, ştiu şi eu, maică!?…

Modelul pare a fi, oarecum, cel american – de promovare a unei „gîndiri pozitive” –, doar că, în acest caz, terapia este aplicată homeopatic şi alternativ: doze de cal de pesimism şi, regulat, aceste picături miraculoase de optimism. Din depresivi, românii riscă să devină astfel maniaco-depresivi, un soi de doctor Jekyll şi domnul Hyde, ziua veseli, noaptea trişti, cînd disperaţi, cînd fuduli, într-o alternanţă care te zăpăceşte şi mai tare: păi, de fapt, noi cum sîntem?

Modelul de tratament american este însă unul mult mai coerent (chiar dacă, personal, nu sînt deloc un adept al său) şi nu este transferabil ca atare precum un format de televiziune. *Positive thinking* este un întreg stil de viaţă, un „tratament” total, care se aplică permanent şi întregii societăţi, de la *Independence Day* la Prozac şi de la *body building* la toate asociaţiile de suport pentru foşti alcoolici sau viitoare mame. Gîndirea pozitivă este o responsabilitate naţională, obligaţia fiecărui cetăţean de a fi fericit: *Smile or die*, după cum ironiza (argumentat) Barbara Ehrenreich într-o carte recentă, care a făcut furori. O obligaţie dificilă şi nu lipsită de ipocrizie, ce-i

drept, dar care este impusă unei societăţi în care oportunităţile de zîmbet sînt într-o cantitate satisfăcătoare. Zău că nu cred că este cazul României care, în plus, a (mai) păstrat ceva din arta de a *rîde* din cînd în cînd, chiar dacă nu şi-a însuşit-o pe aceea de a *zîmbi* permanent!

Optimismul nu este (doar) o stare de spirit, o dispoziţie de moment, ci o *abilitate* care se învaţă cu greu şi se practică cu măsură. O abilitate care presupune mai mult luciditatea decît entuziasmul, care implică mai întîi cunoaşterea, apoi recunoaşterea de sine, acea împăcare critică, dar senină, cu realitatea.

În locul „*shot*-urilor” de optimism, eu aş propune deci alt „tratament” naţional: *românul bine temperat*. Şi mai vorbim peste o sută de ani…

Breaking news: People matter!

În 2000, faimosul Huntington şi colegul său de la Harvard, Lawrence Harrison, au editat o carte de succes, intitulată *Culture Matters*. Cum ar veni, cultura contează. Mai exact, *şi* cultura contează, pe lîngă economie şi politică, întrucît poate influenţa economicul şi politicul. Modul în care autorii au transformat această constatare epocală în instrument geopolitic este mai mult decît discutabil, dar se pare că au deschis apetitul pentru alte astfel de constatări inedite. Chiar şi antropologii şi-au construit unul dintre cele mai frecventate *site*-uri sub sloganul *anthropology matters*. Pe această linie, se pare că noua descoperire este că *people matter*. Ca să vezi, (şi) oamenii contează!...

Prima dată, am citit ceva de genul acesta într-un studiu de mare anvergură asupra pieţei financiare din lume şi soarta sa în viitorii zece ani. Pe primul loc la concluzii şi recomandări se afla această afirmaţie: băncile vor trebui să-şi dezvolte o strategie *client-based*. Altfel spus, clienţii, care sînt şi ei tot un soi de oameni, contează. Recent, şi guvernatorul BNR a adresat bancherilor un îndemn similar: ar fi bine să vă gîndiţi şi la oameni...

Iată un lucru îmbucurător: oamenii încep (sau ar trebui) să conteze pentru bănci. Un mod delicat de a spune şi că, pînă

acum, n-au prea contat. Dar de ce ar conta şi de ce ar trebui ca băncile să-şi modifice întru cîtva strategiile pentru a fi mai grijulii cu indivizii care le devin clienţi?

Pragmatici, japonezii au calculat profitabilitatea unui astfel de comportament grijuliu: pe scurt, au constatat că un client nemulţumit îţi elimină, în timp, 15 noi clienţi; un client mulţumit îţi aduce, în timp, 3 noi clienţi. E mai bine deci să fie mulţumit.

Dar acesta este un calcul de marketing, unde mulţumirea se referă strict la serviciile oferite şi, poate mai important, la *modul* în care sînt oferite. Problema devine însă mai cuprinzătoare şi începe să includă... *fericirea*. Să ne înţelegem, nu fericirea aceea existenţială, inefabilă şi fascinantă care ne ademeneşte ca o fata morgana, ci ceea ce se numeşte, pozitivist, „stare de bine". O fericire cît de cît măsurabilă deci, ca atunci cînd la întrebarea „ce faci?" poţi răspunde sincer „bine". Această „stare de bine" a început să fie luată în considerare şi de specialiştii în economie comportamentală, care demonstrează cum ştiu ei să o facă faptul că o societate „fericită" este mai utilă economic. Altfel spus, „fericirea" este profitabilă, hai s-o cultivăm!

Acest lucru era cunoscut însă de mai multă vreme. Pragmatici şi ei, americanii au inventat, în consecinţă, Prozacul, această „aspirină emoţională" care te face să te simţi bine de cîte ori vrei. Consumul de antidepresive s-a extins, în 2008 Franţa devenind campioană mondială la acest capitol. N-a fost suficient, s-a trecut la Xanax, un anxiolitic de data aceasta, cu efect mult mai rapid. Între timp, depresia a devenit o „epidemie silenţioasă", care a crescut alarmant odată cu criza şi care

produce anual în jur de 800.000 de sinucideri. Se pare că totuşi Prozacul n-aduce fericirea…

Şi uite-aşa au început să se preconizeze leacuri mai băbeşti pentru fericire, cum ar fi o vorbă bună, un gest potrivit la momentul potrivit, dar şi ceva timp pentru a te gîndi la tine. Austriecii par printre cei mai apropiaţi de această soluţie, avînd cam cel mai scăzut număr de ore de lucru şi cel mai ridicat nivel de satisfacţie de viaţă din Europa, taman bine pentru reproducerea în condiţii de piaţă a acelei inconfundabile *Gemütlichkeit*. Statele şi corporaţiile nu au încă timp de aşa ceva, şi nici nu prea ştiu de unde să apuce problema, dar o vagă preocupare a început să agite spiritele. Motivele sînt, repet, pragmatice: într-adevăr, „fericirea" e profitabilă.

Cum stăm însă noi din acest punct de vedere al „fericirii"? Prost, foarte prost! Starea de spirit a societăţii române poate fi schiţată în cîteva cifre: penultimul loc la satisfacţia de viaţă din Europa (40% – RO/79% – UE); penultimul loc, la egalitate cu Grecia, referitor la satisfacţia financiară (36% – RO/64% – UE); cel mai mare declin de optimism de la începutul crizei, după Grecia (de la 44% la 20%); mai grav, în această perioadă, tineretul din România a trăit cel mai puternic declin de optimism din UE (mai mult decît Grecia), de la 63% la 27%. Pentru mai multe detalii, întrebaţi-l pe colegul Dumitru Sandu. Să mai adaug şi eu cîteva date mai „psihologice": rata suicidului este (se pare, căci Poliţia Română nu are date în această privinţă…) mult mai mare decît media europeană şi în continuă creştere (la bărbaţii între 50 şi 54 de ani, de pildă, rata este de 40,6 la suta de mii de locuitori faţă de 28,7 în UE); după Ţările Baltice, România se află pe primul loc la rata crimelor, precum şi la numărul de morţi în accidente; şi, nebăgată în seamă,

singurătatea: aproape un sfert dintre gospodăriile din România sînt alcătuite dintr-o persoană singură.

Lumea bună va spune că ne meritǎm soarta, mai exact, că *ei*, românii înapoiaţi şi leneşi, îşi merită soarta – căci, evident, aceste date se referă doar la prostimea României. Dar, după cum am văzut, o populaţie ne-fericită este şi ne-eficientă, atît economic, cît şi politic, iar dispreţul faţă de această lipsă de performanţă nu face decît să alimenteze spirala nefericirii. Pe de altă parte, oamenii de afaceri sînt pe cale să descopere apa caldă şi să propună şi leacuri mai simple pentru fericire: de pildă *hable con ella*, ca să-l parafrazez pe Almodóvar.

Chiar aşa, ce-aţi zice de puţină comunicare socială, aşa, cantre oameni?...

D’ale bucuriilor vieţii

Oare care este pluralul de la *verde*? Un plural mai mare, în care să încapă toate nuanţele primăverii? Întins într-un şezlong şi privind la Munţii Carpaţi, mă rodea această întrebare. Îmi propusesem în fiecare an, dar de data aceasta am reuşit: am prins primăvara! Ştiam că vine în fiecare an, dar eram atît de ocupat, încît, pînă să o trec în agendă, ea trecuse deja ca o iubire de duminică. De iubire a altcuiva… Prindeam doar, eventual, cîteva zile la Buşteni, unde puteam lucra liniştit, priveam din cînd în cînd pe fereastră şi-mi spuneam: *uite ce frumos e!* După care treceam la fraza următoare. Dar totul era doar un decor şi aş fi putut obţine acelaşi efect cu un foto-tapet HD.

De data aceasta, după cum spuneam, „am fost pe fază”, am fost acolo, am fost *prezent*… Am văzut-o, am mirosit-o, m-am jucat cu ea mergînd cîte o sută, două sute de metri mai sus pe munte şi prinzînd ziua de ieri, cînd liliacul de-abia înflorise. Plăcerile mărunte ale vieţii, mi-am zis, am oftat şi am adormit.

Şi privind la cerul albastru, am început să cuget la aceste „bucurii mărunte ale vieţii”.

Somnul, de pildă, că tot m-am trezit chiar acum. *A căzut într-un somn profund* – îmi vine mie în minte. Ce prostie, cum o să „cazi” în somn!? La somn trebuie să te ridici, trebuie să fii demn

de el, trebuie să-i dai răgazul să se trezească pentru a-i permite să-şi desfăşoare întreaga artă de gheişă. În somn nu cazi, acesta nu este doar simplă odihnă recuperatorie a muncii, ceva legat de refacerea forţelor de producţie. Somnul se „fură", ca şi descîntecele, se picoteşte, se leneveşte. Întrebaţi-i pe meridionali ce-i aia siestă şi de ce mai toţi şi-au trecut-o cu litere roşii în programul lor de muncă! Dar *time is money*, iar somnul cere timp, arta de „a pierde timpul" – drept care nu mai avem timp de somn, ne-am rezervat doar cîteva ore pentru dormit…

Iar după somn, ceva de mîncat, un *ouzo-meze* acolo, o gustărică. De gust, nu de hrănit! Doar că noi nu mai ştim să *degustăm*, noi ne hrănim – şi anume, ne hrănim sănătos. Musai! Sau, mă rog, ţinem dietă, ceea ce a devenit cam acelaşi lucru. A mai venit şi americanu' ăla habotnic de l-au dat ăştia la televizor, supărat că pierde timp cu gătitul, şi a făcut un cocktail de substanţe esenţiale, nişte prafuri pe care le-a amestecat într-un mojar şi din care ia cîte o linguriţă la ore fixe. E gustos? Nu! Dar e hrănitor, e sănătos şi nu ia timp. Mai e şi devreme acasă, că-l ţine pe birou, lîngă calculator! Am auzit însă de atîtea ori convingeri similare în jurul meu, încît nu mă mai mir. Înfrînare, control, supraveghere, parcă am fi într-un lagăr de concentrare trupească.

— Ştim noi mai bine, trebuie să-l *detoxifiem*!

— Dar de unde ştiţi, maică?

— Din reclame, cum de unde?

— Şi acolo scrie că trupul nostru e o chestie *toxică*? – mă revolt eu, retoric.

Habar n-aveţi voi ce lucru minunat este corpul ăsta şi cîte plăceri ne poate oferi dacă îi facem pe plac! Doar că, pentru

postmodernii de noi, corpul a luat locul sufletului ca instrument de mîntuire, o mîntuire profană aspirînd *hic et nunc* la raiul tinereţii fără bătrîneţe. A fost unu', Baudrillard, care a prevăzut asta acum peste jumătate de secol. Ce cinic!...

Durerile încă nu m-au lăsat. Mă mut cu greu din şezlong pe pat. Şi ca să nu-mi întrerup firul ideilor, mă gîndesc la suferinţă. Nu neapărat la o banală durere trupească – deşi nici asta nu e de lepădat din cînd în cînd. Nu, suferinţa ca experienţă umană, suferinţa asumată ca parte a vieţii, ca sarea în bucate. Suferinţa ca dar divin dat cu măsură nouă pentru a conferi sens şi profunzime bucuriilor. Şi pentru a le purifica de ce înseamnă simplă plăcere. Dar despre asta au scris mult prea bine mult prea mulţi oameni serioşi, aşa că renunţ...

S-a înserat. A căzut şi vîntul. Îmi pun ceva mai gros pe mine şi mă întorc în şezlong. Rămîn cu ochii pe geana de lumină care profilează creasta munţilor. Totul miroase a tihnă. Şi iar mă gîndesc: toate aceste mici plăceri nu sînt de fapt decît ingredientele a ceva ce este deasupra lor, a tuturor: *tihna*. Iar tihna este măsura timpului cu rost. A timpului pe care *îl petreci*, nu a celui care *trece* şi te mînă de la spate pînă nu mai rămîne nimic în faţă: *J'arrive bien sûr, j'arrive. N'ai-je jamais rien fait d'autre qu'arriver?...*

Revin la bucurii. Oare ce mă frămîntă? Nu avem oare parte de atîta distracţie? Poate că exact asta mă frămîntă: bucuriile au devenit distracţii, *entertainment à la carte*, pentru toate gusturile – şi toate buzunarele. Externalizarea bucuriilor devenite servicii pentru oameni trişti. Cu un singur scop: *positive thinking*. Obligaţia fericirii productive. *Exit* suferinţa, e contraproductivă! În caz de urgenţă, apelaţi la Prozac. Cineva a anticipat de mult şi asta, Zamiatin, de la care s-au inspirat şi

Huxley (la el se chema *soma*) şi Orwell. Toţi au ştiut că adevărata cheie a totalitarismului este controlul fericirii: o pilulă, şi fidelitatea faţă de societatea planetară e asigurată!...

Au mai trecut cîteva zile. Convalescenţa mea s-a încheiat. Am pierdut însă deja trei zile. Înapoi la treabă, am o agendă ultraîncărcată!

Partea a IV-a

România noului val

În care este vorba despre optimism metodologic.
Nu sînt deloc convins de reuşita schimbărilor care se întrevăd,
dar tocmai de aceea cred cu tărie în România noului val*!*

Cine protestează?

Proteste. Naţionale şi locale, mari şi mici, diverse. Întrebarea care este pe buzele celor mai mulţi este „cine sînt, de fapt, *ăştia*?”. Pentru Putere, este o întrebare interesată: ca să controleze, Puterea nu are nevoie neapărat de un motiv, dar îi trebuie un „subiect”, trebuie să ştie pe cine controlează, amendează, arestează etc. Întrebarea poate fi însă şi una dezinteresată: cine este, în ultima vreme, acest „actor social” al protestelor?

Singurul lucru care pare a fi clar în această privinţă este că toţi „ăştia” sînt împotriva Puterii. Dar despre ce „putere” este vorba, de fapt?

Preluîndu-l şi simplificîndu-l pe Max Weber, Robert Dahl a oferit demult o definiţie devenită clasică: „A are putere asupra lui B în măsura în care îl poate face pe B să facă ceva ce B nu ar fi făcut altminteri”. A numit-o „idee intuitivă a puterii” – şi poate tocmai de aceea este ceea ce tot studentul la Ştiinţe Politice învaţă încă din primul an. Complementar, activistul Tom Gee defineşte recent Contraputerea (*counterpower*) ca fiind abilitatea lui B de a înlătura puterea de la A. Putem să continuăm şi noi pe această linie explicit „intuitivă” de abordare a puterii.

Puterea presupune deci o clasificare în A şi B. Instituţionalizarea acesteia înseamnă *Ordine* socială. O ordine stabilă a dominaţiei. Sau o ordine „democratică”, stabilind reguli echitabile ale jocului puterii, cu rotaţia Puterii şi Opoziţiei şi control al ambelor prin societatea civilă şi diverşi actori legitimi ai revendicărilor. Fiecare însă „la locul său”, într-o competiţie declarat echitabilă pentru putere, pentru a fi sau a avea acces la A.

Atît Puterea, cît şi diferitele categorii de Contraputere au nevoie, în ultimă instanţă, de o astfel de dihotomie. Drept care nu prea empatizează cu viziunile poststructuraliste (dar şi antropologice) mai recente, pentru care puterea se desfăşoară într-un „cîmp de putere”, este distribuită în şi prin relaţiile şi contextele sociale, este diversă, ba poate fi şi „necoercitivă”. Dar dacă puterea se află pretutindeni şi este diferită, cum o localizăm, respectiv cum o păstrăm sau o combatem? „Intuitiv” vorbind, există deci o nevoie de A şi B, un soi de „pulsiune” binară a Ordinii, proprie atît Puterii, ca garant al ordinii instituite, cît şi Contraputerilor, care militează pentru o nouă ordine. Ambele au nevoie de un duşman identificabil – şi dacă nu-l au, îşi cumpără unul, ca să zic aşa. În rîndul Contraputerilor, feminismul, de pildă, se luptă cu reprezentanţii patriarhalismului, postumanismul cu cei ai specismului, haterii cu elitele etc. În rîndul Puterii, Cristian Preda, de pildă, a reclamat zilele trecute o grupare a tuturor acestor „pretinşi ecologişti” într-un partid care să-i reprezinte şi cu care să se poată duce negocieri civilizate. Puţină ordine, vă rog! Ambiguitatea, liminalitatea între A şi B sînt intolerabile…

Or, exact despre *liminalitate* (în sensul iniţiat de Victor Turner şi dezvoltat de alţii pe urmele sale) pare să fie vorba în

protestele din ultima vreme. Făcînd o analiză sociologică a lor, colegul meu, Cătălin Stoica, se îndoieşte, argumentat, că acestea pot fi încadrate în definiţia clasică a „mişcărilor sociale”. Mai ales Puterea are însă nevoie de o astfel de încadrare care să identifice, procustian, acea potenţială Contraputere B. Prima soluţie este aceea de minimalizare: protestatarii vor fi consideraţi doar o mînă de bezmetici sau, termenul „golan” avînd deja *copyright*, nişte hipsteri caraghioşi. Cealaltă variantă constă în diabolizare: ecoterorişti, stîngişti, vînduţi (nu are importanţă cui) sau marionete ale opoziţiei. Combinînd abordările, li se va cere „programul”. Dar protestatarii nu sînt un actor social al revendicărilor de tip sindical, ba chiar refuză, de regulă, să vină cu o listă de cerinţe punctuale, pentru simplul motiv că nu consideră că (mai) au un partener de negociere. Deci, va conchide Puterea, nu ştiu ce vor şi constituie astfel o ameninţare fără rost la ordinea publică – ceea ce justifică intervenţia forţelor de ordine publică. Pentru acestea, esenţială este identificarea infractorului şi limitarea acţiunilor sale în timp şi spaţiu: cine sînt, unde sînt şi cînd sînt. Interesant este că şi unii militanţi democratici sugerează că ar fi bine ca primăriile să le ofere protestatarilor un spaţiu unde să-şi desfăşoare în linişte protestele. Aş sugera ca şi corporaţiile să contribuie, oferind gratis, cu aceste ocazii, Coca-Cola. Pentru a atinge aceste obiective tactice, metodele represive se mondializează, de la interzicerea măştilor (puţină transparenţă, vă rog!) şi stabilirea unei agende stricte de desfăşurare pînă la folosirea dronelor. În cunoştinţă de cauză, protestatarii imaginează contrastrategii de eludare la limita acestei „legalităţi”: *happening* în loc de protest, improvizaţii în loc de discurs, fără lideri în loc de reprezentativitate, trasee aleatorii

în loc de spaţii fixe etc. Începe un joc de-a baba-oarba cu Puterea: cine protestează? Ghici!… Miza? Mai degrabă delegitimarea Puterii în esenţa sa decît contestarea unor anumite acte de putere – chiar dacă mobilizarea se poate face şi în jurul unor decizii contestabile ale Puterii.

Principala problemă care se pune, în aceste condiţii, vizează, în ultimă instanţă, eficienţa politică a unei astfel de Contraputeri mai degrabă transpolitice. Mulţi se îndoiesc de aceasta, iar unii protestatari, mai implicaţi politic, reclamă trecerea rapidă la organizare politică. Poate… Din diferite perspective şi sub conceptualizări diverse, de la dinamica subterană a *carnavalescului* lui Bahtin la *Achsenzeit*-ul lui Karl Jaspers sau *communitas*-ul lui Turner etc., istoria pare să confirme însă puterea subversivă a acestor ape subterane de natură să schimbe, în timp, nu (doar) un regim cu altul, ci o viziune despre lume cu alta.

Mai vorbim, aşadar, peste alţi „douăzeci de ani”…

Ocupaţi *Cuvîntul*!

„În cei doar cinci ani care s-au scurs între *Occupy Wall Street* şi «Occupy Crimea» a lui Vladimir Putin, am fost martorii unei explozii de proteste peste tot în lume – primăvara arabă, iarna rusească, vara turcească şi destrămarea Ucrainei au fost, toate, parte a timpului protestelor. Fiecare dintre aceste demonstraţii – şi multe altele mai puţin grandioase – a fost mînioasă în felul său, dar protestele sînt, de asemenea, şi un fenomen global.” Cu un picior în Est, unul în Vest şi ochii roată, Ivan Krastev este unul dintre cei mai lucizi analişti politici pe care îi cunosc. Iar analiza recentă pe care a făcut-o politicilor globale ale protestului mi se pare una dintre cele mai comprehensive. Cred că ea spune multe lucruri şi despre noi, în partitura asta globală din care ne încăpăţînăm să considerăm că nu facem parte.

Ce au deci în comun toate aceste proteste din ultima vreme, dincolo de evidentele lor particularităţi locale şi conjuncturale?

Un prim element, structural, care este deja evident pentru toată lumea, este faptul că „acest nou val de politici revoluţionare este o revoluţie fără o ideologie sau un proiect”. Dacă unii mai compară acest timp al protestelor cu climatul revoluţionar al anilor 1848, „protestele actuale sînt, de fapt, negarea agendei politice de la 1848”, marcînd „deziluzia cetăţeanului-votant”: democraţia a fost dislocată.

Bine, dar ce îi mînă atunci în luptă pe aceşti manifestanţi?

Se pare că motivaţia generică trebuie căutată în criza globală nu a unei autorităţi sau alteia, ci a însuşi regimului de autoritate. După cum remarca şi Paul Mason, „oricine aduce a politician de carieră, oricine încearcă să recurgă la retorică sau îmbrăţişează o ideologie este întîmpinat cu un dezgust visceral". „Poate pentru prima dată după 1848, revolta nu este împotriva unui guvern, ci împotriva faptului guvernării" – constată, la rîndul său, Krastev. „Protestatarii combină o autentică nevoie de comunitate cu un neînduplecat individualism. Ei îşi descriu propriul activism politic în termeni aproape religioşi, subliniind modul în care experienţa străzii a inspirat o revoluţie a sufletului şi o schimbare de regim a minţii." Politică, această conversiune la *Occupy* are, de multe ori, valoarea unei iluminări mistice.

Privite din afară, multe dintre aceste manifestaţii, colorate şi pestriţe, reunind cele mai diferite categorii sociale, seamănă a carnaval (care însă, citit în cheia lui Bahtin, este şi el o formă profundă de primenire socială); pentru participanţi, ele au şi valenţele unei psihoterapii de grup, pe care doar expresia englezească o poate rezuma corect: *acting out the anger*. Mai mult, faptul în sine al participării constituie şi o experienţă a comunităţii, o *communitas* efemeră, care compensează însă, fie şi episodic, însingurările alienării.

Dincolo de ideologie şi psihologie, manifestările recente sînt însă şi expresia dramatică a unei nelinişti ontologice, acea formă eterată, dar fundamentală, de ontologie care se aşază în limbaj, în *Cuvînt*. În stilul său mesianic, Nietzsche clama de multă vreme că nu ne-am eliberat de Dumnezeu dacă mai credem încă în Gramatică. Discursul, monopolizat de Putere, nu

mai reprezintă, sîntem în plină criză a reprezentării, în ambele sensuri posibile ale cuvîntului: din acest punct de vedere, *Occupy* este astfel un dadaism social mînios şi disperat. În acest sens, îmi exprimam părerea mai demult, în *Dilema Veche*, şi referitor la micuţele, dar semnificativele noastre revolte locale, că acestea sînt în căutarea unui nou *limbaj*, fiind astfel purtătoare potenţiale de *creativitate*.

Această potenţă latentă extra-ordinară este însoţită însă de o impotenţă virtuală ordinară şi cotidiană: *haterii*. În cheie minoră, ţinta lor o constituie tot Cuvîntul, dar în întrupările sale individuale accidentale şi accesibile (accesabile): oricine aduce a intelectual de carieră, oricine încearcă să recurgă la retorică, deci să se erijeze în „stăpîn al cuvîntului", este întîmpinat cu un dezgust visceral. Elita – o elită care, ce-i drept, a deziluzionat de prea multe ori şi a dispreţuit „masele" de cîte ori a avut ocazia – a devenit bun de larg consum al dispreţului popular. *Nu ne mai terorizaţi cu Cuvîntul!* – declară printre rînduri aceşti revoltaţi, dinamitînd orice aduce a concept şi deci a ordine elitistă. Şi în acest registru, apropiat mai mult de mitocănie decît de ideologie, este vorba despre aceeaşi criză a autorităţii şi reprezentării, ceea ce se contestă, în acest caz, nefiind un intelectual sau altul, ci însuşi regimul de autoritate al „elitei".

„Maestrul" Cristoiu a avut recent o formulare memorabilă: spre deosebire de politicieni, jurnaliştii se urăsc sincer. *Mutatis mutandis*, se poate spune că, spre deosebire de manifestanţi, haterii de pe Internet urăsc şi ei sincer. Ca şi jurnaliştii, lipsiţi de putere reală, aceştia urăsc real pentru a-şi da iluzia puterii. Practică şi ei un soi de „occupy", dar unul sub acoperire, ca să spun aşa: sub acoperirea anonimatului internaut. *Like*-urile şi

dislike-urile lor nu vor corespunde niciodată cu angajarea reală în manifestaţii de stradă…

La mijloc între stradă şi calculator se află discursul politic. Alegerile prezidenţiale din 2014 au atins însă gradul zero al discursului, nimeni nu a simţit nici măcar nevoia de a transmite vreun mesaj, toţi recurgînd doar la caii-putere ai maşinilor electorale pentru a arăta lumii că sînt Puterea. Criza reprezentării este totală: discursul politic nu spune nimic, iar politicienii nu reprezintă pe nimeni, în afară de ei înşişi şi de propria lor putere. O putere devenită autistă şi ecolalică. Cum şi faţă de ce anume să-ţi manifeşti atunci dispreţul sau adeziunea? În ultimă instanţă, faţă de cine şi cum să te „revolţi”?

Cuvinte îngrijite

În numărul „verde” al *Dilemei*, Eugen Ciocan a relatat una dintre cele mai frumoase poveşti pe care le-am auzit, coborîtă parcă din înţelepciunea calmă şi milenară a Orientului. În grădina sa superbă de la margine de Bucureşti, amicul său, John, „a deschis subiectul grădinii. Nu-i scăpase nici un detaliu. Observase o mulţime de amănunte compoziţionale pe care abia dacă ni le mai aminteam, după atîta timp de la plantări. Dar cînd a început să se refere la fiecare plantă după denumirea ei în latină, ne-a lăsat *flabbergasted*. Ne-a spus că în Anglia se învaţă numele latineşti în gimnaziu. «Cum poţi avea respect faţă de ceva care nu are nume?»” – ne-a întrebat. „Poate ar fi cazul să dăm un nume celor care ne înconjoară şi, poate, vom reuşi să descoperim un fel de a ne păsa de ceea ce este în jur. Poate că, astfel, vom transforma împrejmuirea într-o grădină” – a meditat mai departe Eugen.

Cum poţi avea respect faţă de ceva care nu are nume?... Cum să ai grijă de ceea ce nu cunoşti şi cum poţi să cunoşti fără să numeşti? Cum poţi să îngrijeşti nenumitul? Ei bine, nu poţi! Ai putea să ai acces doar la „împrejmuire”, adică la ceea ce se află în preajmă şi ţi-ai însuşit mai mult sau mai puţin întîmplător sau samavolnic. Dar doar ceea ce a fost numit cum se cuvine poate fi îngrijit corespunzător şi poate deveni, în acest fel, cu

adevărat al tău sau chiar o parte din tine. Aşa a început şi creaţia – sau, mai exact, aşa a fost ea însuşită de om, căci Adam, şi nu Dumnezeu, a dat numele tuturor celor din preajma sa. Îmi vine în minte şi Ţăranul, care, după chipul şi asemănarea primului Om, dă cîte un nume fiecărui animal din ograda sa, fiecărui loc din preajma sa, devenind astfel una cu *trupul* său de moşie.

Limba este ea însăşi o grădină – sau aşa ar trebui să fie: Grădina Omului. Teamă mi-e însă că, în ultima vreme, am lăsat-o tot mai mult pîrloagă, transformînd-o într-o simplă împrejmuire. Parabola „verde" a lui Eugen Ciocan este astfel mult mai cuprinzătoare, iar înţelepciunea sa îngrijorată ne priveşte pe toţi. Cum să-ţi pese de o lume căreia i-ai uitat numele sau pe care o numeşti doar aşa, de mîntuială, cît să te orientezi prin hăţişul grădinii părăsite? De ce să ne mirăm că însăşi lumea în care trăim seamănă tot mai mult cu o imensă pîrloagă, cînd nu ne mai facem griji despre felul în care o numim? Nu este vorba aici despre numele latineşti ale florilor, nu este vorba doar despre gramatică şi nici măcar despre simple necunoaşteri ale limbii, ci despre ceva mult mai profund: *numirea* însăşi. Cînd poţi să numeşti, cu un aer de normalitate, lucruri diferite cu acelaşi cuvînt, iar cuvinte diferite pot numi, cu dezinvoltură, acelaşi lucru, grădina limbii este năpădită de buruienile lui Babel, iar comunicarea dintre oameni devine un dialog al surdului cu mutul.

Recunoaşteţi ceva din aceste parabole în viaţa noastră de zi cu zi? Să coborîm atunci în trivialul cotidianului nostru şi să vă spun, de pildă, o poveste din grădina mea, acolo unde ar trebui să se înveţe grădinăritul cuvintelor.

Ceea ce le lipseşte, de regulă, studenţilor nu este informaţia şi nici sîrguinţa, ci ceva mult mai grav: aparatul numirii, ideea însăşi de concept, adică rostul fundamental al cuvintelor îngrijite. *Haideţi, dom' profesor, chiar n-aţi înţeles ce-am vrut să spun?* Am auzit această nedumerire sinceră de zeci şi zeci de ori. *Ba da, bănuiesc ce-ai vrut să spui, doar că ai spus altceva* – am răspuns eu tot de zeci şi zeci de ori. Şi, în moduri şi grade diferite, acelaşi lucru se întîmplă şi printre profesori, se întîmplă în mai tot ce ţine de discursul nostru public – şi în discuţiile noastre, în general. Pierdem una cîte una denotaţiile, sensurile îngrijite ale cuvintelor şi ne orientăm tot mai mult prin conotaţii, aluzii şi iluzii. Chiar şi cei mai binevoitori convorbitori o iau astfel prin bălării.

În termenii parabolei grădinarului, asta este ca şi cum proprietarul grădinii ar cunoaşte doar două cuvinte: flori frumoase şi flori urîte. Poţi să faci grădinărit şi aşa, dar rezultatul va fi pe măsură. Se cheamă *The Carpathian Garden* – sau ceva în genul acesta…

*

Ieri am avut o zi ciudată, care m-a pus pe gînduri pentru alte două zile. Aveam două întîlniri, pe care le tot amînam din lipsă de timp. M-am dus la prima, înarmat cu agenda, carneţelul de notiţe şi pixul, pentru a nota ceea ce avea să mi se ceară/propună/solicite – căci, evident, nu putea fi vorba despre altceva. După două ore, nu notasem nimic. La fel şi la a doua întîlnire. Interlocutorii mei nu doreau să-mi ceară nimic, ci doar să stăm de vorbă. Bine, bine, să stăm de vorbă, dar ca să facem ce? Păi… să vorbim, să facem schimb de vorbe cu sens.

Nu-mi cereau nimic, îmi ofereau: cuvinte îngrijite, conversaţie, rafinată pierdere de vreme. Ei erau desuet normali, cu mine era ceva în neregulă: îmi pierdusem *darul* vorbirii. Ca mai toţi din preajma mea.

Bolnav de eficienţă, mi-am salvat angoasa timpului pierdut hotărînd, pe drumul de întoarcere, să scriu o pilulă despre această întîmplare. Adică să *fac* totuşi ceva…

*

Ieri am trecut prin Cişmigiu şi m-am oprit să privesc îndelung lebedele negre. Perfecţiunea plutind peste ape, care deveneau astfel ireale prin reflectarea întunecată a lebedelor. Sînt, probabil, singurele animale care nu mai au nevoie de „cuvinte”, de un limbaj al lor. Oare de aceea se vorbeşte despre „cîntecul de lebădă”?

Revolta morală

Tot ce s-a putut spune mai plauzibil despre recentele alegeri prezidenţiale şi răsturnarea de situaţie demnă de *Guinness Book* este că a fost un „vot emoţional”. Emoţional negativ, împotriva sistemului, sau unul pozitiv? Singurul răspuns plauzibil este: da. Nu avansăm prea mult. Dar probabil că ne lipsesc şi instrumentele de analiză, în primul rînd limbajul care să capteze coerent şi comprehensibil o realitate care a luat-o deja de ceva vreme înaintea discursului. Improvizez aşadar şi inventez un „concept” ad-hoc: revolta morală.

În ştiinţele sociale, există un concept care se cheamă „economie morală”. Prefigurată de Ciaianov în Rusia anilor ’20, studiată de Thomson la masele britanice din secolul al XVIII-lea şi consacrată de James Scott analizînd revoltele din sud-estul Asiei, „economia morală” se referă, iniţial, la o aşa-numită etică a subzistenţei, proprie ţărănimii de pretutindeni. Redusă la esenţial, aceasta instituie ca normă şi valoare împărtăşită un tip de relaţii sociale care să împiedice maximizarea profitului individual. Motivul este simplu: doar aşa se poate păstra echilibrul precar al acestor economii de subzistenţă. Mijlocul este şi el pe măsură: încurajarea cooperării şi limitarea competiţiei. Scott are şi o imagine plastică pentru această stare de spirit: un grup de oameni care stau în apă pînă la gît, orice

tulburare a apelor riscînd să-i înece. Oricine face valuri – un parvenit intern, statul, piaţa – va provoca deci revolta. Nu sărăcia propriu-zisă, nu o nedreptate sau alta îi mînă pe ţărani în luptă, ci încălcarea acestui prag moral pe care şi l-au construit pentru a se adapta şi pe care este *imoral* să-l depăşeşti. În Europa, practic nu mai există societăţi ţărăneşti, iar economia morală s-a mutat în alte contexte, dar ceva s-ar putea să avem de învăţat din această istorie veche: *i-moralitatea* revoltă mai mult decît orice!

Mutatis mutandis, ne-am putea întreba ce i-a mînat în luptă pe românii care au produs această răsturnare istorică de situaţie? Răspunsul scurt ar fi i-moralitatea. Un răspuns ceva mai elaborat ar suna cam aşa: masele se pot mobiliza spontan atunci cînd resimt o ameninţare iminentă a capitalului lor moral şi pentru a reface pactul minim garantat de reciprocitate. Precizări: a) prin capital moral înţeleg aici recunoaşterea socială a valorii, percepută ca inalienabilă, a persoanei; b) pactul minim garantat de reciprocitate se referă la limita sub care percepţia apartenenţei devine sentiment de excludere. Puteţi să rezumaţi totul, dacă vreţi, la *demnitate*: îmi refuzi acel minim de respect fără de care încetez să mă mai simt eu însumi, mă simt exclus şi mă revolt pentru a-mi reface o apartenenţă cu rost. Punct.

Din această perspectivă, Puterea nu doar că a făcut „valuri”, dar a aruncat cu bolovani în apă, privind de pe mal cum oamenilor le intră apa în gură. Răspunsul a fost *Uniţi învingem!* – adică, dincolo de lozincă, o încurajare a cooperării şi o limitare, fie şi momentană, a concurenţei. De aceea au fost cu toţii acolo, diasporă şi ţărani, hipsteri şi golani: mase, nu clase. A întreba cine a cîştigat alegerile este astfel greşit: nu o

categorie socială sau alta s-a revoltat, ci revolta a născut revoltaţi. De asemenea, nu „virtualul” a adus victoria, ci doar a transmis în timp real această contagiune a revoltei: vorba colegului Bogdan Iancu, nu seringa te face bine, ci ceea ce pui în ea. Iar în „seringa” *online* s-a pus vaccinul speranţei disperate.

Dar nu totul a fost „revoltă morală”. Mai multe curente, profunde, dar prea puţin vizibile mediatic şi politic, par a se fi împreunat pentru a ieşi la suprafaţă în acest „izbuc” surprinzător. Apele subterane ale mişcărilor locale de tip *occupy*, bagatelizate de mulţi ca hipstereală şi carnaval pestriţ fără noimă şi scop, au continuat să curgă şi să se umfle nebăgate în seamă. Mai la suprafaţă, a avut loc o maturizare a simţului civic, tot mai organizat şi coerent, mai ales în unele oraşe mari, în speţă Clujul (chiar şi PSD-ul arată altfel în Cluj…).

Cel puţin la fel de importantă este însă schimbarea societală a „ruralului”. Acest bazin electoral tradiţional al PSD-ului s-a împrospătat demografic şi s-a transfigurat social, o bună parte a diasporei fiind rudele apropiate ale alegătorilor de la ţară. Remitenţele sociale, prin care se transferă nu doar bani, ci şi cunoştinţe şi valori, s-au făcut în sfîrşit simţite din plin. PSD pur şi simplu a rămas nu doar în urma societăţii, ci şi în urma propriului electorat.

Colateral, supralicitarea – voită sau spontană – a imaginii ataşate puterii actuale ca fiind „comuniste” a fost de natură să amplifice, la rîndul ei, mobilizarea unei drepte visceral anticomuniste, mai ales în rîndurile diasporei. Riscul este însă ca acest „triumf anticomunist” să se transforme din nou în elitism obtuz, condamnînd „prostimea” care iar a votat aiurea.

Nici PSD nu a funcţionat, organizatoric, la fel de eficient ca altădată. Disensiunile din interiorul partidului, ţinute sub preş,

dar destul de profunde, precum şi inexplicabila lipsă de contact direct a lui Ponta cu filialele mici din teritoriu au făcut ca baronii locali să-şi piardă din vasali, iar maşina de vot a partidului să dea rateuri.

Nu în ultimul rînd, să nu uităm că „fenomenul Ucraina" a făcut să ne sufle un vînt prielnic în pînze dinspre cancelariile occidentale...

Nimeni nu poate face însă, deocamdată, o analiză pertinentă şi completă. Un lucru însă e cert: energia declanşată în acele zile este o resursă naţională uriaşă, care poate fi folosită, după cum poate fi, la fel de bine, risipită. Să nu uităm că am mai trecut prin euforii similare, de fiecare dată cînd, din 1996 încoace, am considerat că ne-a dăruit Dumnezeu un preşedinte *providenţial*...

Cu acest mecanism al revoltei, atunci cînd apele se potolesc şi nu ne mai intră în gură, se potoleşte însă şi revolta. Iar *providenţa* ţine şi ea trei zile, ca orice minune...

Primăvara carnavalului nostru

Mai multe publicaţii au relatat despre manifestaţiile din Montréal (*manifestation des casseroles* şi prelungirile acesteia, cu rădăcini în *casserolade*-le de la sfîrşitul războiului din Algeria şi *cacerolada* din unele ţări latino-americane), descriindu-le ca fiind „carnavaleşti”. Explicaţia venea din faptul că, pe lîngă bătutul în cratiţe, mulţi dintre manifestanţi purtau măşti, ca reacţie însă la recenta lege canadiană care interzice purtarea „măştilor” în manifestaţiile publice. „Carnavalesc” însemna însă pentru publicaţiile respective mai ales ceva frivol şi lipsit de consistenţă, pe scurt, ne-serios – deşi manifestaţiile duraseră săptămîni bune şi antrenaseră zeci de mii de participanţi. Pe scurt, ceva ce poate fi trecut cu vederea, căci nu constituie o ameninţare „reală”. Fără să realizeze, jurnaliştii cu pricina au numit însă corect o dimensiune constitutivă a revoltelor recente din lumea largă, mai exact a celor încadrate, intuitiv, în categoria *Occupy*. Nu este singura perspectivă din care pot fi privite acestea şi, cu atît mai puţin, nu constituie *explicaţia* tuturor, dar carnavalescul este un cadru de interpretare ce merită exploatat.

Carnavalul nu este ne-serios, chiar dacă – sau tocmai pentru că – se opune ordinii „serioase” a regimurilor constituite. Pe de

altă parte, adevăratul spirit al carnavalului nu are nimic de-a face cu marketizările sale recente şi întreaga industrie a *entertainment*-ului, care ne-a transformat pe toţi în consumatori de carnaval în loc de participanţi la acesta. A nu-l lua „în serios" este deci o gravă lipsă de seriozitate! Dimpotrivă, a îmbrăţişa perspectiva carnavalescului, deschisă de Bahtin în faimoasa sa interpretare a operei lui Rabelais, în speţă a rolului jucat de cultura umorului în Evul Mediu european, constituie o alegere ce se poate dovedi fructuoasă din mai multe raţiuni.

Una dintre primele este perspectiva istorică revoluţionară pe care o deschide, într-un fel, această analiză, şi anume faptul că „se ocupa de «masele populare» neglijate de istoriografia tradiţională, preocupată mai ales de nivelul elitar al culturii" – după cum constata Ovidiu Pecican în 2012. „Deşi odinioară imaginea mulţimilor dezlănţuite, manipulate de lideri iscusiţi, a dominat memoria istorică, acum ştim că povestea este cu mult mai interesantă decît atît" – preciza, la rîndul său, în 2007, Padraic Kenney. Altfel spus, Bahtin demonstrează că şi umorul (maselor) a făcut istorie.

O ipostază a acestui subiect istoric masiv o constituie ceea ce Bahtin numeşte „corpul popular": „În realismul grotesc, elementul corporal este profund pozitiv" – considera Bahtin. „Acesta nu este prezentat într-o formă privată şi egoistă, despărţit de celelalte sfere ale vieţii, ci ca ceva universal, reprezentîndu-i pe toţi oamenii. [...] Principiul corpului material nu este cuprins în individul biologic, nu în eul burghez, ci în popor, în masele populare care cresc şi se înnoiesc permanent. [...] Manifestările acestei vieţi nu se referă la individul biologic izolat, nu la omul economic, privat şi egoist, ci la corpul colectiv ancestral al tuturor oamenilor." În-

trupat în Gargantua, care poate la un moment dat să radă cu o limbă jumătate de armată, pentru ca în momentul următor să se aşeze la o masă de dimensiuni normale, acest „corp popular” nu are număr şi formă, ci este o prezenţă masivă oricînd şi oricum se manifestă. Traducînd în termenii lui Mary Douglas, avem de-a face cu un „corp social”, supus deci prin definiţie controlului social, dar care, prin simpla sa prezenţă rituală în spaţiul puterii, îşi afirmă refuzul acestei puteri. Regăsim această prezenţă esenţială în manifestările de tip *Occupy* prin „simpla” prezenţă a corpurilor care „ocupă” spaţiul public controlat de putere – cum bine remarcă Florin Poenaru. Contabilităţile referitoare la numărul de manifestanţi devin astfel irelevante dacă adoptăm o astfel de perspectivă.

Corpului popular i se adaugă, în viziunea lui Bahtin, un limbaj pe măsură: „Spiritul carnavalului se reflecta în patternurile de limbaj. De exemplu: limbajul abuziv. Sîntem însă interesaţi în special de limbajul care lua în derîdere divinitatea şi care era parte componentă a vechilor culte”. Carnavalescul este astfel şi o ieşire din limbajul acreditat, pentru a provoca realităţile desemnate şi ordonate de acest limbaj oficial. El nu poate fi deci descris în acest limbaj oficial pe care îl dejoacă.

Bineînţeles, carnavalescul poate constitui o perspectivă comprehensivă în primul rînd deoarece este un *rit de răsturnare*, în sensul acreditat de Edward Norbeck în 1979. El nu este o revoltă mai mult sau mai puţin amplă împotriva unui aspect mai mult sau mai puţin important al vieţii sociale, ci o răsturnare a ordinii sociale ca atare. O răsturnare controlată şi limitată, desigur, dar care provoacă în mod sistematic şi integral această ordine instituită.

Prin natura sa rituală, carnavalescul are şi ceva din liminalitatea despre care vorbeşte Victor Turner în faimoasa sa lucrare despre *The Ritual Process*, manifestîndu-se ca un *intermezzo* de *communitas* în succesiunea continuă dintre structură şi antistructură. Vom regăsi cu uşurinţă elemente de *communitas* în recentele revolte, începînd cu egalitatea proclamată – şi practicată – între membrii manifestaţiilor, uneori surprinzătoare (vezi, de pildă, consensul atins între grupul feministelor şi cel al ultraşilor), şi terminînd cu mărci vestimentare împărtăşite sau retragerea în corturi-departe-de-societate.

Desigur, trebuie precizat că acest potenţial transgresiv uriaş nu ducea, de regulă, la transgresarea reală a ordinii instituite. Mai mult decît atît, în ceea ce Bahtin numeşte „sărbătorile oficiale", această ordine ieşea confirmată şi întărită la finele carnavalului. Pentru majoritatea antropologilor, carnavalul avea astfel funcţia socială de „supapă de siguranţă", de *catharsis* periodic al frustrărilor şi agresivităţii sociale, fără altă consecinţă majoră. Pe de altă parte însă, ca exerciţiu şi experienţă regulată a transgresării, carnavalul era şi o pregătire permanentă a scenei sociale pentru posibile schimbări majore. Renaşterea, de pildă, nu poate fi înţeleasă fără această cultură subterană a umorului popular, argumentează Bahtin.

În ce mod pregăteşte deci carnavalul schimbarea socială şi în ce măsură pot fi interpretate revoltele actuale ca fiind carnavaleşti?

Padraic Kenney şi-a intitulat cartea despre revoluţiile din 1989 *Carnavalul revoluţiei*. Volumul începe cu relatarea unei manifestaţii organizate de Alternativa Portocalie în 1988, cu o zi

înainte de Postul Mare. „Era ocazia perfectă pentru un carnaval tradiţional, de genul celui din Rio de Janeiro, transpus cu diplomaţie într-un decor comunist: «Carnavalul ProletaRIO»’ (*Karnawał RIObotniczy*). […] În mulţime se amestecaseră oameni deghizaţi în membri ai Ku Klux Klan-ului, care fluturau pancarte cu lozinca «Deschideţi graniţele, ca să fugim la Calgary», ştrumfi, un miner care împărţea bucăţi de cărbune şi o marionetă care îl întruchipa pe Jaruzelski. Scufiţa Roşie mergea braţ la braţ cu lupul cel rău, însoţiţi de un urs înarmat cu o mitralieră.” Tot el se întreabă însă: „Cît de grav poate fi mesajul politic pe care îl transmite o Scufiţă Roşie?”. Cu toate acestea, „vom vedea – ne asigură autorul – că povestea aceasta ne poartă pe străzile din Wrocław şi prin lumea stranie a Alternativei Portocalii şi chiar mai departe de atît, ne va duce pe străzile a zeci de oraşe, însoţiţi de numeroase alte mişcări, în mijlocul unor evenimente uitate de relatările obişnuite ale celui mai mare eveniment revoluţionar contemporan”. Şi într-adevăr, numărul cazurilor de mişcări „carnavaleşti” îl depăşeşte cu mult pe cel al evenimentelor „grave”, singurele reţinute de istorie. Morala nu este că aceste izbucniri carnavaleşti au dus la căderea comunismului („drumul de la temerile din 1988 pînă la triumful din 1989 este improbabil” – recunoaşte Kenney), ci că ele „au pregătit scena”: „Transformările uriaşe, precum cele din 1989, nu pot apărea din neant; miracolele se întîmplă mult prea rar. Trebuie să presupunem, măcar prin analogie cu alte mişcări revoluţionare, că oamenii care au apărut pe străzi sau la cabinele de vot s-au trezit pe o scenă deja pregătită pentru şi de ei”.

Ce era însă „carnavalesc” în aceste mişcări „pregătitoare”? „Am ales denumirea de carnaval pentru această eră a revoluţiilor din mai multe motive, care separă, toate, aceşti ani de opoziţia din deceniile precedente” – explică mai departe Kenney. „În primul rînd, a apărut varietatea, concretizată într-un pluralism aproape derutant de mişcări. Dacă în trecut puteam cataloga orice opoziţie ca fiind naţionalistă/conservatoare sau marxistă/socialistă, în prezent opoziţia sfida orice categorisire. Ecologiştii radicali, hipioţii, artiştii şi pacifiştii se înghesuiau toţi pe aceeaşi scenă; uneori aceştia amestecau elemente de anarhism, naţionalism, liberalism, conservatorism şi postmaterialism într-un mod idiosincrasic. [...] În al doilea rînd, aceasta a fost o revoluţie veselă. În anii acestui carnaval, noua opoziţie a meditat şi ea intens: lectura scrierilor lui Gandhi era răspunsul pentru cei care îl propovăduiau pe Lenin. Şi totuşi, această opoziţie nu a luat niciodată prea în serios regimul, şi nu s-a luat nici pe sine însăşi în serios. Opoziţia avea chiar şi preferinţe muzicale (reggae, punk sau ritmurile de Mardi Gras). Muzicienii nu erau doar un alt subiect de articol, ci făceau parte din carnavalul în sine. Demonstraţiile nu erau nici furioase, nici disperate (deşi acest stil avea să reapară la sfîrşitul perioadei, în 1989), ci amuzante; erau, în egală măsură, un fel de sărbători. [...] Un carnaval – conchide Kenney – distruge graniţele de orice fel. Forţează suspendarea regulilor obişnuite ale societăţii, lansînd o provocare pentru ordinea existentă şi răsturnînd ierarhiile sociale şi politice. Într-adevăr, promotorii mişcărilor sociale din Europa Centrală din a doua jumătate a anilor ’80 nu au luat în considerare teama care i-a reţinut pe mulţi alţii şi au acţionat ignorînd aproape ameninţarea pedepsei. Nu conta dacă poliţia

reţinea participanţii la o demonstraţie, deoarece acest lucru făcea parte din joc. De fapt, erau exhibiţionişti care doreau să atragă atenţia şi care ştiau că toate bufoneriile lor reprezentau o ameninţare pentru ordinea stabilită, fără a fi cu adevărat «periculoase».”

Ce ne pot spune toate acestea despre actualele revolte?

Cîteva lucruri foarte importante, cred.

În primul rînd, regăsirea spiritului carnavalesc, desprinzîndu-se din vraja surogatelor sale mediatice şi reinventînd sui-generis festivităţile răsturnărilor simbolice. Nu un politician sau un partid, nu o măsură sau alta constituie obiectul manifestărilor publice, ci sistemul ca atare, ordinea instituită în fundamentele sale.

În al doilea rînd, (re)apariţia „corpului popular”, redus de seducţia Pieţei la starea dispersată de consumatori şi spectatori individuali (mai mult sau mai puţin) fericiţi. Nu mai este vorba, în acest caz, nici de „opoziţie”, nici de „sindicate”, nici de „elite”, ci de recompunerea acestui „corp popular” în masivitatea sa informă, mai ales sub forma a ceea ce s-ar putea numi „corp generaţional”. Se spune că românilor le lipseşte spiritul asociativ – şi se pare că este adevărat. Fără a fi „asociative”, aceste revolte repetate au realizat însă un spirit comunitar, o *comunitarizare* – cum ar fi spus Max Weber – nemaivăzută de pe vremea „golanilor” Pieţei Universităţii.

Complementar, asistăm la experimentarea unor noi „patternuri de limbaj” prin dezlănţuirea ludică a lozincilor, mesajelor şi altor forme discursive. Nu se mai caută rezolvarea unei probleme anume, ci regîndirea problemelor înseşi. Din acest moment, dialogul în formele discursive ale puterii devine aproape imposibil.

Nu în ultimul rînd – şi diferit de tipul clasic de carnaval –, mişcările de tip *Occupy* par a fi instituit însă „starea de carnaval" cu intermitenţe, fluxuri şi refluxuri şi, mai ales, fără unitatea de timp şi spaţiu a riturilor de răsturnare. Ele par a avea timp şi a-şi găsi spaţiu…

Din această perspectivă, putem să spunem măcar că exact ceea ce par a fi punctele slabe ale revoltelor din primăvară din România (şi ale altora similare din lume), adică lipsa de lideri recunoscuţi, de program de revendicări clare, de alternative coerente la actuala ordine etc., s-ar putea să constituie de fapt marea forţă subversivă şi transgresivă a acestor mişcări. Trebuie să subliniem însă încă o dată faptul că „politicile carnavalului nu pot fi lămurite în afara unei examinări istorice atente a conjuncturilor particulare: nu există un vector revoluţionar *a priori* în carnaval şi transgresiune" – după cum ne avertizau Stallybrass şi White în 1986. Starea carnavalescă actuală nu face nici ea excepţie. Ea se poate transforma oricînd în schimbare societală majoră, dar pe căi şi în moduri care rămîn total deschise. De aceea, nici analizele sociologice nu o pot închide în vreo traiectorie previzibilă sau preexistentă. Şi tot de aceea, recursul la *imaginaţia sociologică* propovăduită de Wright Mills este mai necesar decît oricînd…

Ţara gherilelor necăjite

— De fapt, ce facem noi aici este mai mult o luptă de gherilă!... – conchide domnul din faţa mea, necăjit, după ce mi-a povestit pe îndelete diferitele lor iniţiative locale, altminteri demne de toată admiraţia.

— Păi, din acest punct de vedere, ţara întreagă este o luptă de gherilă – supralicitez eu.

Supralicitez, desigur, dar ceva adevăr este totuşi în expresia asta, îmi dau eu seama după o vreme. De fapt, dacă stau să mă gîndesc un pic, românii au fost mai tot timpul într-un soi de gherilă cu autorităţile, de „haiduceală”, să zicem (nu *haiducie*, aia e o treabă mai serioasă...): se ascundeau de turci, de ruşi sau de comunişti, după caz, ieşeau pe uşa din spate cînd veneau oamenii puterii după dări, consimţeau pînă la urmă să dea Cezarului ce-i al Cezarului, numai să-i lase apoi în plata Domnului. Statul a fost mai totdeauna, se pare, o volbură distantă, abstractă, dar ameninţătoare, de care trebuie să te fereşti ca de furtună. Şi românii au învăţat să se ferească... Vorba veche, care ne place atît de mult şi de care ne este atît de silă în acelaşi timp, *a se descurca*, ar trebui studiată cîndva şi din perspectivă economică şi fiscală: nu mi se pare (doar) o meteahnă culturală, cine ştie ce trăsătură fixată în „gena Românului”, cum le place unora să spună, ci, mai întîi de toate,

un termen-umbrelă pentru o categorie largă de strategii adaptative contextuale, diverse şi flexibile, inconsecvente, dar indispensabile în vremuri de restrişte. Cultura a venit după aceea, legitimînd o practică deja existentă şi necesară: sîntem, iaca, un popor „descurcăreţ".

Dar să revenim la gherila actuală.

După Războiul de Independenţă din 1990 şi entuziasmul confuz care i-a urmat, românilor nu le-a trebuit prea mult timp pentru a realiza că au pierdut, din nou, lupta cu armata regulată a statului. Aceasta a schimbat instituţiile şi regulile jocului după un model care trebuia să fie benefic pentru toată lumea, dar şi-a păstrat partea leului, instituind cleptocraţia bine cunoscută. Apoi, după ceva vreme de înrolări, dezertări şi demiteri, a închis ruleta: *rien ne va plus*! Eşti soldat sau civil…

Civilii – adică noi, „poporul", cum se spunea pe vremuri – au rămas în afara jocului, un fel de regiment de intendenţă menit să asigure bunul mers al armatei. Puteau să supravieţuiască, puteau chiar să prospere, în anumite limite, dar nu să aibă iniţiative năstruşnice sau să ceară statului să-şi respecte promisiunile: armata statului a devenit una de ocupaţie în propria-i ţară. Tristeţe printre „civili", desigur, dar la scara istoriei, nimic nou…

Dincolo de acest limbaj metaforic, se ascunde însă o poveste cît se poate de reală, tristă şi veselă în acelaşi timp.

Tristă, căci tot mai puţini sînt cei care aşteaptă ceva de la instituţiile statului. Dacă ne rezumăm doar la domeniul culturii, mai apropiat de competenţele mele, nu cred că este cazul să dau prea multe exemple concrete pentru a vă convinge că instituţiile culturale ale statului au fost parţial rechiziţionate pentru interesele „armatei", parţial demobilizate, de la

infrastructură (reducerea dramatică a reţelelor de cinematografe, librării, case de cultură etc.) la sacrificarea patrimoniului de dragul imobiliarului şi, nu în ultimul rînd, la subfinanţarea cronică – devenită acută – a puţinelor instituţii naţionale rămase de reprezentare. În aceste condiţii, „războiul cu statul” chiar pare pierdut pentru majoritatea oamenilor de cultură.

Veselă, pe de altă parte, căci, în aceste condiţii în care oamenii creativi şi-au luat speranţa de a-şi mai vedea creativitatea susţinută – sau măcar recunoscută – de instituţiile statului, tot mai mulţi au început să fie creativi pe cont propriu. Adică să formeze mici ONG-uri sau reţele de colegi de breaslă, să facă proiecte europene sau să caute finanţări private punctuale, să se retragă într-un soi de falanstere artistice la ţară sau să populeze spaţii urbane părăsite, uneori chiar să reanime vechi instituţii locale uitate de vreme. Mă gîndeam ca, aici, să vă dau mai multe exemple pentru a vă convinge (dacă este necesar), dar mi-am dat seama că aş umple multe pagini numai cu ceea ce am văzut cu ochii mei în ultimii doi-trei ani. Pe scurt însă, e ţara plină de grupuri de gherilă, inclusiv în zone uitate de Dumnezeu, iar activitatea culturală *alternativă* este de o efervescenţă uimitoare. Trist din nou însă, căci sînt gherile de cartier, ca să spun aşa, care reuşesc să-şi ocupe şi să anime un teritoriu semnificativ, dar limitat, fără a comunica între ele, deci fără a putea genera o adevărată „mişcare de gherilă”.

Metafora aceasta a armatei regulate şi a gherilelor ne poate ajuta însă şi la înţelegerea „intuitivă” a problemei structurale reale, majore, a societăţii noastre actuale: cu o „armată regulată” nu poţi lupta (doar) cu gherile izolate. Trebuie fie să-ţi construieşti, la rîndul tău, o armată (iar aceasta înseamnă

revoluţie, ceea ce este exclus, „mămăliga nu explodează”!), fie să schimbi armata. Ceea ce, oricît ar putea părea de surprinzător la prima vedere, este şi legal şi posibil: se cheamă *legea partidelor* – mi-a explicat domnul din faţa mea, comandant de gherile locale, dar cu viziuni strategice naţionale. A o schimba ar permite astfel unor eventuali tineri caporali să intre în armată cu bastonul de mareşal în traistă şi fără a mai trece prin centrele de recrutare ale baronilor locali, ar însemna un alt fel de luptă. Cea reală!

Desigur, cu o lege nu se schimbă o societate, tot aşa cum cu o floare nu se face primăvară. Dar este un început de gîndire strategică, o speranţă de schimbare a vremurilor, după cum şi floarea aceea este o promisiune de schimbare a vremii…

Povestea de succes a celor 60 de biserici de lemn

60 de biserici de lemn din Transilvania şi Oltenia au fost incluse de organizaţia Europa Nostra pe lista celor mai periclitate şapte monumente ale Europei în 2014. Anunţul a fost făcut duminică, 4 mai, la Viena.

Anunţul sună sec, dar fiind un top european în care intră şi România, poate trezi măcar o ridicare de sprînceană: cele mai periclitate şapte monumente din Europa, adică?

Este vorba despre o pilduitoare „poveste de succes", cum le place ONG-iştilor să spună, dar un succes de altă natură decît s-ar putea crede la prima vedere. *Cîte biserici aţi salvat pînă acum?* – a sunat prima întrebare a presei la anunţarea listei. *Şi cîte veţi putea salva acum, dacă cele 60 de biserici au fost incluse în această listă?* – a venit, imediat, a doua întrebare. Firesc, oarecum, doar că nu de „salvat" în sensul curent este vorba aici, nu se referă la un obiect sau o clădire, cum ar fi clopotele Palatului Naţional Mafra din Portugalia, de pildă, şi ele pe lista Europa Nostra. „60 de biserici" nu este o cifră, ci mai degrabă o metaforă, care trimite nu la „n" clădiri, ci la un spaţiu, un teritoriu aparte, mai exact un peisaj cultural ce se cere patrimonializat. „Această listă este un instrument important pentru ridicarea nivelului de conştientizare asupra

patrimoniului periclitat din Europa. Lista este, înainte de orice, o chemare la acţiune" – a declarat, cu această ocazie, Denis de Kergorlay, preşedintele executiv al Europa Nostra. Cuvîntul-cheie aici este deci *conştientizare*, nu *salvare*.

Pentru a înţelege mai bine miza întregii poveşti, trebuie să revedem mai întîi ce înseamnă, de fapt, patrimoniu. Sună pedant, dar este util, pentru că imaginea publică a patrimoniului a rămas la noi mai degraba una statică, „naturalistă", ca şi cum „patrimoniul" ar fi dat ca atare, existent acolo, undeva, în lumea înconjurătoare, cu eticheta de „patrimoniu" pusă pe el de o mînă transcendentă. Or, *patrimoniu* nu este un substantiv, este un verb, este o antologie a trecutului făcută în prezent, care presupune mai întîi o *conştientizare* a valorii elective a acestui trecut, urmată de o *opţiune* de apartenenţă: este sau nu este patrimoniul *nostru*? Pe scurt, este un efort sistematic de *patrimonializare*, legiferat prin efortul instituţional de *clasificare*. Fiecare comunitate, societate, naţiune are deci patrimoniul pe care şi-l *doreşte* în mod *legitim*.

Prima problemă pe care a ridicat-o acest proiect iniţiat de Ordinul Arhitecţilor cu un minunat grup de colaboratori a fost dacă această patrimonializare este *dorită*. Formal, răspunsul era da, căci toate bisericile cu pricina erau clasate monument istoric în categoria A şi B. Real, răspunsul era însă unul negativ, căci toate se aflau într-o stare avansată de degradare, părăsite atît de comunităţile săteşti, cît şi de preoţii parohi. Povestea de succes nu constă doar în restaurarea bisericilor (operaţiune care a vizat, de fapt, doar una-două biserici), ci în conştientizarea valorii de patrimoniu a modestelor biserici de lemn din sudul Transilvaniei şi nordul Olteniei. Lupta nu a fost doar cu materia perisabilă a lemnului, ci mai degrabă cu

memoria fragilă a oamenilor: de ce să readucem la viaţă ceva ce a murit pentru noi, nu ne mai trebuie şi nu ne mai reprezintă? În fiecare caz, echipele de proiect s-au luptat, în primul rînd, pentru a anima comunitatea, pentru a găsi mijloacele locale potrivite prin care fiecare biserică în parte să recapete un sens comunitar. *Un* sens, nu neapărat *acel* sens iniţial, strict sacru, pe care altă biserică, mai „făloasă", îl ocupase între timp. Un sens care să nu se opună dorinţei la fel de legitime de dezvoltare, ci să poată fi integrat acesteia. Soluţia cea mai adecvată a fost una profană, de dezvoltare comunitară prin turism cultural. Doar aşa se puteau justifica intervenţiile de urgenţă la un mare număr de astfel de biserici. Şi în această perspectivă trebuie interpretate şi acţiunile concertate de conştientizare, care au început cu specialiştii, au continuat cu antrenarea unui număr impresionant de voluntari, motivarea localnicilor, sensibilizarea unui public larg prin evenimente culturale şi albume şi pînă la aducerea poveştii bisericilor de lemn în atenţia Europei.

Cealaltă întrebare nu a fost mai puţin delicată. Bisericile de lemn din Maramureş s-au impus de mult ca imagine patrimonială, dar aceste mici bisericuţe de cimitir, risipite prin natură, merită ele cu adevărat să fie „patrimonializate"? Este un astfel de efort „legitim"? Puţini consideră că da. Dincolo de valoarea arhitecturală şi/sau artistică punctuală a unora sau altora (profund necunoscută şi ea), aceste biserici, în ansamblul lor, constituie însă un peisaj cultural identitar puternic şi de excepţie. Gorjul, de pildă, pe care îl cunosc bine, nu ar mai fi Gorj fără ele, ar deveni un spaţiu subcarpatic printre altele. Ceea ce se încearcă a fi astfel patrimonializat nu este un „obiectiv", ci un peisaj cultural, ceva ce românii conştientizează

mult mai greu – dincolo de patriotismul festivist al României pitoreşti.

Desigur, unii vor spune că bisericile vor fi oricum pierdute, deoarece este puţin probabil că se va mai sluji vreodată în ele. Să nu uităm însă că o biserică nu a fost niciodată „patrimoniu", ci lăcaş sacru; iar cînd a fost patrimonializată, a devenit implicit profană – fără a fi însă profanată! Ca peisaj cultural, ea a putut să rămînă, în acest fel, o icoană identitară. *Această* „restaurare" este adevărata reuşită a „poveştii de succes" a celor 60 de biserici de lemn.

Iniţiative mici şi mijlocii

Am evocat în repetate rînduri acest fenomen care pare a fi partea plină a paharului unei Românii secătuite: IMM-urile speranţei, iniţiativele mici şi mijlocii care apar la umbra eşecului instituţiilor. Sînt grupuri mici de persoane – uneori asociaţii, alteori doar o familie – care preiau iniţiativa pe cont propriu şi *fac* ceva, intervin într-un colţ de societate şi îl schimbă, îl fac mai frumos. Sînt precum capilarele unui corp îmbătrînit, pe care nu au cum să-l întinerească, dar îi permit să mai trăiască. Cîteodată, sînt chiar doar simpli indivizi, tehnocraţi alternativi ai unui sistem instituţional faţă de care populaţia are cea mai mică încredere din Europa, care nu au aşteptat vremuri mai bune pentru a-şi face treaba aşa cum trebuie. I-am întîlnit în toată ţara, în cele mai neaşteptate locuri şi situaţii, chiar şi acolo unde mă aşteptam mai puţin, cum ar fi administraţia locală, ministere sau bănci. Era să spun că sînt armata din umbră a ţării, dar admiraţia mea pentru această categorie ar risca să devină patetică. Mă opresc deci aici cu omagiile mele şi trec la o ilustrare concretă. Mă voi referi aşadar la arhitecţi, cu care am avut ocazia să colaborez mai mult în ultima vreme, din motive care încă îmi scapă.

De ce despre arhitecţi? Dincolo de medici şi avocaţi, aceştia sînt una dintre cele mai închise şi autosuficiente bresle, dar şi

una în care iniţiativele mici şi mijlocii sparg zidurile conservatorismului şi constituie una dintre cele mai vizibile şi emulative intervenţii civice. Sînt convinşi că reprezintă garanţia unui viitor mai bun, dar unii se luptă şi pentru un prezent mai acceptabil. Pot să cîştige bine, dar unii sînt şi voluntari ai imaginaţiei. Pe scurt, sînt un soi de metonimie a societăţii româneşti, încremenită în proiect, dar debordînd de creativitate locală şi individuală. O recentă întîlnire la Timişoara m-a convins încă o dată de acest lucru.

Şerban Ţigănaş, preşedintele OAR, a lansat acolo o întrebare aparent banală, dar care s-a dovedit a fi fecundă: cine *vede* arhitectura? Ups, în afară de profesionişţii domeniului, mai nimeni!... Există un crunt *iletrism arhitectural*, aşa cum vorbeam, cu altă ocazie, despre iletrismul sociologic: pur şi simplu, mai nimeni nu ştie să *citească* urbanul, primii pe listă fiind edilii, adevăraţi orbi în ţara chiorilor. În România, există, eventual, intervenţii *în* urban, dar nu viziuni urbanistice; practic, nu există politici urbane în adevăratul sens al cuvîntului. Nici indivizii de rînd sau cei cu pretenţii nu sînt departe de această miopie, sînt mai degrabă bîntuiţi de vedenii decît animaţi de viziuni privitoare la propriile lor locuinţe. În sfîrşit, prinşi în determinismele cererii şi ofertei, nici arhitecţii nu o duc mai bine...

În acest context, *imaginaţia urbanistică* (în acelaşi sens în care Wright Mills vorbea în 1975 despre *Imaginaţia sociologică*) se exercită mai ales la scara redusă a comunităţilor rurale sau a micilor cartiere urbane, acolo unde chiar poţi să *faci* ceva, doar cu acordul, nu şi cu sprijinul autorităţilor. Întrebarea domnului Ţigănaş se poate schimba aici într-una „proactivă”, cum se spune în unele medii: cum îi putem face pe oameni să vadă nu

doar propria locuire, ci şi locuinţele din jur? Căci „a locui bine” este şi o chestiune de proximitate, de *loc*, nu doar de *locuinţă*; *acasă* cuprinde şi această proximitate, este parte a cartierului, de pildă, fără de care *casa* se închide într-o autarhie ce sfîrşeşte în autism social. Iar cartierul este un fenomen social, nu doar un spaţiu edificat, reprezintă clasa de mijloc a urbanului, ca să spun aşa, fără de care oraşul se antagonizează şi agonizează între zone rezidenţiale şi ghetouri periferice. Cartierul constituie „inima democraţiei”, spunea Mary Follet în 1920. „Nicio politică nu va reuşi în centrele urbane dacă nu este ancorată în experienţele şi aspiraţiile micilor cartiere, modelate, controlate şi administrate de reprezentanţii acestora” – declara mai recent *Grupul european de lucru asupra dezvoltării sociale locale*.

Întrebarea se schimbă astfel din nou: nu ce, şi nici măcar de ce reabilitezi, ci *pentru cine* reabilitezi. Ceea ce implică mutarea accentului de pe edificiu spre social, spre oameni.

Şi aici intervin iniţiativele mici şi mijlocii ale arhitecţilor şi urbaniştilor, care implică tot mai mult şi alţi actori, din alte domenii. Şi, mai ales, care se implică în viaţa comunităţilor, încercînd să o înţeleagă, să o sprijine, să o orienteze. Chiar şi cînd asemenea iniţiative eşuează – ceea ce se întîmplă adesea –, ceva tot rămîne: oamenii încep să deschidă ochii şi să vadă oraşul, ca să-l parafrazez pe Iordan Chimet. Imaginaţia urbanistică poate fi contagioasă…

Aş putea să fac o listă destul de lungă a unor astfel de iniţiative mici şi mijlocii, de la simple biserici parohiale şi sate pierdute la cartiere de blocuri. Chiar completă, această listă nu ar fi impresionantă dacă o raportăm la întreaga ţară şi nevoile sale majore. Chiar şi incompletă, ea rămîne însă semnificativă

pentru fenomenul la care mă refer. Problema este că, mici şi mijlocii, aceste iniţiative sînt, de regulă, şi izolate, iar „grupurile de iniţiativă” comunică arareori între ele. Am propus aşadar, mai în glumă, mai în serios, federarea lor, constituirea unei Federaţii a Iniţiativelor Mici şi Mijlocii, şi am şi botezat-o: FIMM. Nu se va întîmpla, dar daţi-mi voie să visez că putem să FIMM!...

Istoria României: noul val

Da, o să-mi permit să fac această afirmaţie: e pe cale să se contureze un fenomen academic ce poate fi considerat „noul val” în istoria României.

Ce mă face să spun acest lucru?

Privind în urmă şi dintr-o perspectivă profană, excesiv de simplificatoare, am putea spune că istoria ţării a început cu o viziune *constructivistă* şi locală, solidară înseşi construcţiei naţionale: „A dispreţui locul şi a voi să faci dintr-odată ştiinţă universală e o cale greşită” – afirma Ernest Bernea în 1937. Depăşind apoi complexele copilăriei, istoria a ajuns în faza sa *clasică* începînd cu sfîrşitul secolului al XIX-lea, dar a cunoscut o deturnare bruscă odată cu instalarea comunismului, cînd a devenit eminamente *ideologică*. Nu este de mirare astfel că, imediat după căderea regimului comunist, istoricii, avîndu-l pe Lucian Boia ca personaj paradigmatic, s-au angajat într-o operă *deconstrucţionistă*, încercînd să cureţe terenul cunoaşterii istorice de miturile sale naţionale şi/sau comuniste. Complementar, istoria orală a redat privirii crîmpeie din proximitatea invizibilă a vieţii sociale şi o serie de autori, istorici sau nu, s-au focalizat pe un soi de hermeneutică a „ce a fost socialismul şi ce a urmat” – ca să o parafrazez pe Katherine Verdery. În această filiaţie, ceea ce îmi permit să numesc „noul

val” face un pas înapoi, se dezangajează din mize morale şi/sau politice, pentru a practica pur şi simplu, cu elegantă seninătate, îndemnul peren al lui Tacitus: *sine ira et studio*. Este o istorie programatic *înţelegătoare*, firesc empatică şi la adăpost (pe cît se poate…) de la fel de omeneştile sim-patii şi anti-patii. Ea se joacă în două registre necesar complementare: pe de o parte, o perspectivă macro, un soi de *zoom out*, care permite desprinderea imaginii de ansamblu şi reconstituirea principalelor linii de forţă ale istoriei, care îl are ca personaj paradigmatic pe Bogdan Murgescu; şi, pe de altă parte, o istorie ce insistă pe micro, un soi de *zoom in*, ce recuperează programatic cotidianul şi personajele anonime ale istoriei, care o are ca personaj paradigmatic pe Constanţa Vintilă-Ghiţulescu.

În ce constă particularitatea acestei perspective?

Nu este vorba, evident, despre vreo ruptură epistemologică fundamentală, despre o schimbare a firului istoriei sau vreo descoperire a apei calde. Dar există totuşi o particularitate definitorie: intrarea masivă şi sistematică în scenă a *socialului*. Pare ciudată această afirmaţie, dar, din diferite motive şi în diferite moduri, istoria României a privilegiat sistematic politicul şi/sau culturalul. *Politicul* conducătorilor, al elitelor naţionale, al eroilor, al reuşitelor şi eşecurilor *guvernării*; şi *culturalul* unei societăţi considerate a fi condusă – ca orice societate umană – de *Idei*. Lor le atribuie Mihail Kogălniceanu, în 1845, ca pe o evidenţă, rolul principal în „dezvoltarea societăţii” – care nu este, pentru acesta, altceva decît „dezvoltarea ideilor sale”. Mai tîrziu, părinţii fondatori ai istoriei moderne par să împărtăşească această părere. Nicolae Iorga, de pildă, îşi deschide cursul din 1901 cu o lecţie despre „Ideile în istoria universală”, accentuînd rolul determinant al

ideilor, „acel lucru de o infinită complicaţie, care e gîndirea omenească [şi] de la care porneşte perpetua mişcare prin care dintr-un moment într-altul se schimbă împrejurările". La rîndul său, referindu-se la relaţia dintre „forme istorice şi idei", Vasile Pârvan afirma cît se poate de clar că „forţa propulsivă a materiei umane [...] este cel de-al şaselea simţ al filosofilor budişti, gîndul". Iar Adrian Pop conchide că, pentru Pârvan, „adevăraţii factori propulsori ai devenirii istorice [sînt] ideile". Tot aici intră, desigur, „matricea stilistică" a lui Blaga şi alte construcţii similare, precum şi folcloristica, pentru care „toate bunurile din domeniul astfel delimitat [sînt] documente de mentalitate populară" – după cum consideră Ovidiu Bîrlea.

Din această privilegiere a culturii/mentalităţii, Sorin Alexandrescu trage concluzia că la majoritatea gînditorilor sociali români există o „mistică a culturii", revers la fel de reducţionist al misticii forţelor de producţie din materialismul vulgar. De unde şi pledoaria profundă a istoricului pentru „secularizarea culturii române în general".

Ei bine, „noul val" la care mă refer pare să urmeze acest îndemn. Şi creează stupoare, căci aduce pe scenă „foiala nesfîrşită a realului", toată acea „mulţime" căreia, de regulă, i s-au rezervat doar culisele. Ţăranul nu vorbeşte, este vorbit – constata Bourdieu. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi la noi – şi se întîmplă în continuare. „Noul val" îl (re)pune în scenă, dar nu singur, ci dimpreună cu boierul, căci nu există ţăran fără boier şi boier fără ţăran. Mitul voievodal şi cultul ţăranului se văd astfel deopotrivă şi reciproc „secularizate". Este un lucru firesc, dar care nu prea ne-a stat în fire. Şi este un lucru esenţial, căci istoria noastră naţională s-a croit cu materialul clientului, deci cu această societate pestriţă, care nu arată totdeauna la fel de

bine ca în muzee sau la aniversările festive. „Ideile” naţionale au pregătit naţiunea, dar au trebuit să o construiască în şi prin societate, aşa cum era, şi marea provocare a fost cum poţi să construieşti o *naţiune modernă* cu o *societate tradiţională* în esenţa sa.

Ceea ce revelează această privire a „noului val” este astfel o provocare din mai multe puncte de vedere. În primul rînd, deoarece, după cum am spus, priveşte realităţi istorice „de culise”, şi astfel, pentru publicul larg, noutăţi în sine. Mai important, aceste (relative) noutăţi încep să profileze o realitate istorică neconvenabilă: *neputinţa*. Neputinţa este opusă Puterii, iar poporul român nu a avut niciodată Putere. Nu în sensul moral cu care ne place să ne alintăm, nu despre tărie de caracter sau curaj este vorba aici, ci despre Putere în cel mai „prozaic” sens politic şi social. Ca entităţi statale, am fost tot timpul dominaţi de puteri externe; ca societate, am fost neputincioşi, adică lipsiţi de resursele şi pîrghiile care dau putere unei societăţi. Doar marile războaie au adus ceva *empowerment*; pe timp de pace, am rămas neputincioşi. Iar dacă această neputinţă a fost sublimată adesea în dor şi jale, faptul în sine nu dovedeşte decît că, eventual, românul s-a născut *poet*, nu că a fost *puternic*.

Pentru a ilustra, în trecere, această stare de fapt, să luăm drept pretext narativ locuirea. Era din lut sau lemn: sîntem o civilizaţie a lemnului. Ecologic, am spune astăzi, estetic, am spus şi ieri. Da, dar perisabil: locuirile românilor nu au lăsat urme istorice, ci au murit şi renăscut în ritm cu natura. Fără astfel de urme, unii au putut spune chiar că ne-am evaporat cîteva secole la rînd… Piatra şi cărămida au apărut mult mai tîrziu. În Muntenia, conacul Udrişte Năsturel de la Hereşti, de

pildă, este numit pînă astăzi de săteni „casa de piatră”, căci era ceva extra-ordinar. În Transilvania, românii nu au avut voie multă vreme să-şi construiască în sate case de cărămidă, acestea fiind rezervate saşilor. Doar la nuntă visează românii „casă de piatră”…

Apoi, această casă era extrem de mică şi aglomerată. Dacă pentru etnofolclorişti gospodăria este, în primul rînd, un spaţiu estetic plin cu rituri, casa ţăranului este, pentru igieniştii redescoperiţi de Constantin Bărbulescu în cartea sa recentă despre *România medicilor*, un spaţiu promiscuu plin cu boli. Alcătuirea sa „evoluată”, din două camere pe tindă, a rămas dominantă pînă în plin secol XX, doar că, în măsura în care una dintre cele două odăi era „camera bună”, recensământul din 1912 constată că peste 75% dintre ţărani locuiesc, practic, într-o singură încăpere. Aici coabitează pînă la trei generaţii, care mănîncă şi dorm împreună. Şi unde părinţii se reproduc în văzul celorlalţi – constată, exasperaţi, igieniştii, considerînd acest fapt o cauză fundamentală a numărului alarmant de incesturi. Mai grav, acest spaţiu – neaerisit, prost luminat, permanent plin de fum, de aburi care se preling pe pereţi şi de ape care se infiltrează prin duşumea – este el însuşi, în permanenţă, un focar de boli, care se transmit rapid de la un membru la altul al familiei. Să adăugăm la aceasta şi alimentaţia ţăranului, acest „vegetarian fără voie”, cum este el prezentat de Bărbulescu: nu numai că este teribil de sărăcăcioasă şi monotonă, dar este şi cronic insuficientă. Nu este de mirare deci că speranţa de viaţă la începutul secolului XX era de 36 de ani, iar rata mortalităţii infantile, de peste 200 ‰ (sub 9 ‰ în prezent). În sfîrşit, putînd atinge expresii sublime ale oralităţii sale, această societate era profund

analfabetă. În afara cîtorva excepţii, Principatele Române nu au avut, de fapt, un sistem de educaţie pînă la jumătatea secolului al XIX-lea. Gradul de alfabetizare va creşte de la 22% în 1899 la 39,3% în 1912 şi, pentru ansamblul „României Mari", la 57% în 1930. Dacă vom compara aceste procente cu Bulgaria (60,3% în 1926) sau Ungaria (84,8% în 1920) şi dacă adăugăm faptul că 85,1% din această „alfabetizare" se datora şcolilor primare (şi acestea neterminate într-o treime din cazuri), imaginea care rezultă nu este una măgulitoare – constată Manuilă şi Georgescu în 1938.

Toate acestea şi multe altele asemenea sună însă scandalos, căci scandalizează sensibilitatea noastră naţională. Cum adică, noi, românii, am fost vreodată *aşa*? Dacă *Aferim!* (ilustrare filmică sui-generis a acestui „nou val") s-a bucurat de o excelentă primire mediatică, „voci din public" continuă să se scandalizeze. Unii ajung chiar la negaţionism: este exclus, România nu a arătat niciodată *chiar* aşa! Ne adăpostim din nou în imagine, sacrosancta imagine a României, icoană intangibilă a identităţii naţionale. Mai prozaici, psihologii ar numi asta *mecanism de apărare*, iar sociologii ar identifica, probabil, o *compensare prin cultură* a neputinţei politice.

Mai mult implicit şi colateral decît explicit, acest „nou val" are şi o dimensiune pedagogică importantă. O pedagogie a naţiunii, care ne învaţă să ne privim, la rîndul nostru, ca naţiune, *sine ira et studio* – sau, cum ar spune oltenii, să ne îngăduim. Dar pentru aceasta ne oferă mai întîi elemente pentru o mai bună şi imparţială cunoaştere de sine. Iată, luate la întîmplare, cîteva elemente de *longue durée* ale istoriei pe care le constatăm şi astăzi, de care ne plîngem şi, cînd ajungem

la exasperare, le trecem pe seama *mentalităţii* (mai recent, a ADN-ului) poporului român.

Proasta guvernare şi corupţia. Un pasaj (printre multele existente) din cartea Constanţei Vintilă-Ghiţulescu despre prima modernizare a României a devenit faimos – şi l-am mai menţionat şi eu în acest volum (p. 133). El provine de la domnitorul Grigore Alexandru Ghica şi pune în evidenţă obligaţiile de rudenie de la care nu ar fi avut cum să se eschiveze nici cel mai onest cîrmuitor. Adesea expediată, pueril, într-un *Vedeţi, v-am spus eu, aşa e românul!*, mărturia domnitorului din trecut pune într-o lumină diferită şi mai nuanţată domniile prezente şi corupţia aferentă. Devine evident că această „corupţie" este o *boală de sistem*, nu o afecţiune a sistemului, o bubă pe trupul altminteri sănătos al ţării, care ar putea fi astfel extirpată printr-o operaţiune chirurgicală – a DNA-ului, de pildă. Lupta anticorupţie este necesară şi salutară, cu condiţia să definească realist ce numeşte „corupţie" şi ce înţelege prin „luptă"; altfel, există riscul ca operaţia să reuşească, dar pacientul să moară. Căci pacientul, privit în lumina duratei lungi a istoriei româneşti, este însăşi societatea. Doar *ideea* de justiţie, „transcendenţă a ceea ce ar trebui să fie în raport cu ceea ce este", principiu *de jure* necorelat cu situaţia socială *de facto*, riscă să transforme *justiţia* într-un corp de *justiţiari*. Dar acesta este un subiect şi mai „scandalos", pe care nimeni nu îndrăzneşte încă să-l abordeze…

Într-un registru secundar, prin perspectiva „noului val" vom putea privi cu alţi ochi o serie de obsesii şi eresuri care ne bîntuie şi în prezent. Dramatica ciclotimie a românilor, de pildă, bîntuiţi de neputinţă şi dornici de putere, rînd pe rînd

sau simultan depresivi ori mîndri de cultura lor „minoră”, permanent nemulţumiţi (tipul „continuu nemulţumit”, pentru care e rău şi va fi la fel sau mai rău, cuprinde 51% din populaţie faţă de media europeană de 19%) şi veşnic ademeniţi de speranţă (a se vedea valul incredibil de optimism de după alegerile din 2014). Apoi, obsesivul *Sănătate să dea Dumnezeu!* – cu care ne salutăm şi astăzi – şi faptul că România are cel mai mare procent de preocupare pentru sănătate din Europa (27%, faţă de media europeană de 16% şi mult mai mare la ţară decît în oraşe): în urmă cu doar un secol, în societatea noastră atît de ţărănească se murea pe capete! Complementar, vom privi cu alţi ochi cultura bulimiei, care pune stăpînire pe noi cu ocazia oricărei sărbători, precum şi cultul carnivorului festiv practicat de urmaşii acestui ţăran vegetarian de nevoie. În alt domeniu, vom avea o interpretare şi o atitudine mai nuanţate faţă de creştinismul nostru cu iz de misticism, în care 41% dintre bucureşteni declarau, în urmă cu doar cîţiva ani, că au fost la descîntat: una dintre disperările igieniştilor de acum un secol era preferinţa neînduplecată a ţăranilor pentru „vrăjitoare şi vraci”, la competiţie atît cu medicii, cît şi cu preoţii. În ansamblu, nu ne vom mai scandaliza de „primitivismul” ţăranilor de astăzi, care mai păstrează buda din fundul curţii sau mai dezgroapă moroii: ambele sînt supravieţuiri ale altei ordini cosmice, a ceea ce ţăranii mai numesc încă *rînduială*, şi în care *curat* nu însemna cîtuşi de puţin *igienic*, ci *pur*, iar *a se spăla* însemna *a se primeni*. În sfîrşit, vom putea accepta raţional şi că, pentru mulţi ţărani, mutatul la bloc în timpul comunismului a fost o emancipare, o ieşire din mizerie şi boală, nu doar o siluire de destin.

Dar cel mai important lucru în acest „nou val” constă, cred, în valenţa terapeutică a realismului său optimist. Realism, deoarece priveşte în faţă realitatea, toată realitatea şi doar realitatea – mă rog, atît cît aşa ceva este posibil în mod *realist*... Optimist, deoarece o face cu seninătate şi nu priveşte nici mizerabilist, nici triumfalist această realitate, ci cu înţelegere şi speranţă. Mai mult, dacă priveşti în faţă acest trecut, cu neputinţa sa cronică, nu poţi să treci cu vederea, oricît ai fi de cîrcotaş, uriaşele schimbări petrecute într-un timp atît de scurt. S-au acumulat decalaje faţă de restul Europei, aşa cum o demonstrează Murgescu, dar au şi fost reduse multe dintre ele, dacă privim de unde am pornit şi unde am ajuns noi înşine. E adevărat, nu am ajuns acolo unde tot visăm să ajungem, nu sîntem „ca nemţii”, dar nu mai sîntem nici ca noi înşine acum un secol: am parcurs un drum uriaş, de care putem fi mîndri, mai ales dat fiind handicapul neputinţei noastre istorice! Putem fi deci mai mulţumiţi şi, mai ales, mai îngăduitori cu noi înşine. Şi, în sfîrşit, doar aşa putem să ne „tratăm” cu adevărat: în loc să ne pîndim viitorul în oglinjoara fermecată din basmul cu Albă-ca-Zăpada, mai bine ne înţelegem prezentul în oglinda „prozaică” a propriului nostru trecut. Într-o societate a fantasmelor compensatorii ale neputinţei, „noul val” aduce astfel perspectiva terapeutică a unui realism bine temperat. Iar şocul acestui realism poate trezi din somn raţiunea. Ţăranul (autohtonul) născut din şi întru eternitate, icoană intangibilă a neamului, poate – şi trebuie – să rămînă un *lieu de mémoire*, vorba lui Pierre Nora, şi co-memorat cum se cuvine; dar „boicotul istoriei”, care nu este decît o boală lungă a imaginarului colectiv şi un pueril mecanism de apărare, trebuie să înceteze!

Vorbind despre *Aferim!*, spuneam în *Dilema Veche* că acesta este un soi de *Deşteaptă-te, române!* din care a fost suprimată fanfara. Afirmaţia rămîne la fel de valabilă şi în cazul acestui „nou val” al istoriei României.

Partea a V-a

Morala fabulei

În care va fi vorba despre o declaraţie de credinţă:
să nu dispreţuieşti!
Un imperativ moral,
dar şi o condiţie a cunoaşterii sociale:
privirea care dispreţuieşte este oarbă…

Dilema idiotului, mitocănie şi revoltă morală

Singur în garsoniera lui, Alain constată că încă mai simte durere în umăr şi îşi spune că tînăra care, cu două zile în urmă, se ciocnise de el cu o asemenea eficienţă trebuie s-o fi făcut intenţionat. Nu i-a putut uita vocea stridentă, care-l numise „idiot”, şi îşi auzea din nou propriul „pardon!” rugător, urmat de răspunsul: „Tîmpitule!”.

— De ce profit de orice ocazie ca să mă simt vinovat? – îşi întreabă el, mai mult retoric, prietenul.

Şi urmează una dintre cele mai ironice şi fundamentale parabole ale lui Kundera:

— Să te simţi sau să nu te simţi vinovat. Cred că aici e totul. Viaţa e o luptă a tuturor contra tuturor. Se ştie. Dar cum se desfăşoară lupta asta într-o societate mai mult sau mai puţin civilizată? Oamenii se pot năpusti unii la alţii de cum se zăresc. În loc de asta, se străduiesc să arunce pe celălalt oprobriul vinovăţiei. Va pierde cel care-şi recunoaşte vina. Mergi pe stradă, cufundat în gînduri. Venind spre tine, o fată, de parcă ar fi singură în lume, fără a se uita nici în stînga, nici în dreapta, merge drept înainte. Vă ciocniţi. Şi iată momentul adevărului. Cine-l va insulta pe celălalt şi cine va spune pardon? E o situaţie exemplară: în realitate, fiecare dintre cei doi este simultan îmbrîncitul şi îmbrîncitorul. Şi totuşi, există unii care se socotesc imediat, în mod automat, îmbrîncitori, aşadar vinovaţi. Şi sînt alţii care se văd mereu, imediat, în mod

automat, îmbrînciţi, aşadar îndreptăţiţi, gata să-l acuze pe celălalt şi să-l pedepsească. Tu, într-o asemenea situaţie, te-ai scuza sau ai acuza?

— Eu, cu siguranţă, aş spune pardon.

— A, bietul de tine, şi tu aparţii aşadar armatei pardonarzilor. Crezi că-l poţi îmbuna pe celălalt cu pardonul tău.

— Sigur că da.

— Şi te înşeli. Cine se scuză se recunoaşte vinovat. Şi, dacă te recunoşti vinovat, îl încurajezi pe celălalt să continue să te insulte, să te denunţe, public, pînă la moarte. Sînt urmările fatale ale primului pardon.

— E adevărat. Nu trebuie să spui pardon. Şi totuşi, aş prefera o lume în care oamenii să spună pardon cu toţii, fără excepţie, fără rost, exagerat de mult, pentru nimic, în care s-ar încurca în pardonuri…

Într-o manieră romanescă, această „pildă” a lui Kundera vorbeşte, în ultimă instanţă, despre preocuparea centrală a ştiinţelor sociale: *ordinea socială*. Căci toate societăţile, pentru a fi şi a rămîne societăţi, au trebuit să dea un răspuns clar şi răspicat la toate aceste întrebări şi multe altele care derivă din ele. Pe scurt, au trebuit să repartizeze rolurile de „pardon!” şi „idiotule!” şi să asigure regia minuţioasă a jocului social. I-au legitimat astfel pe unii să spună „idiotule!” şi i-au constrîns pe alţii să spună „pardon!”; şi au stabilit unde, cînd şi în ce fel trebuie să se întîmple. Dar toate acestea nu au putut fi bătute în cuie, o dată pentru totdeauna: o dilemă a traversat timpurile. O vom numi *dilema idiotului*. Schematizată, ea arată astfel:

	B spune *idiotule*	B spune *pardon*
A spune *idiotule*	război	domină A
A spune *pardon*	domină B	pace

Ca şi în dilema prizonierului, nici unul dintre partenerii „ciocnirii” nu ştie cum va reacţiona celălalt, dar ştie că fiecare are de ales între „idiotule!” şi „pardon!”. Iniţial, amîndoi sînt în aceeaşi situaţie: *fiecare dintre cei doi este simultan îmbrîncitul şi îmbrîncitorul.* Dacă unul se grăbeşte să spună „idiotule!”, îşi asigură dominarea partenerului; este mitocanul triumfător. Doar că, dacă şi partenerul va răspunde prin „idiotule!”, propria dominare triumfală se transformă în război amarnic – ceea ce nu este niciodată rentabil pentru nici unul dintre parteneri. Dacă va spune primul „pardon!”, riscă să atragă dominarea de către celălalt, să fie învinsul, cel umilit şi insultat, loserul. Există însă şansa ca şi celălalt să spună „pardon” – şi aceasta este atunci *the beginning of a wonderful friendship*.

Dilema este mai degrabă a „idiotului”; celălalt, „îmbrîncitorul”, mitocanul, cum ar veni, nu are dileme… Astfel pusă în scenă, *mitocănia* capătă profunzimi de nebănuit. Mai mult, se prezintă ca problemă perenă de studiu pentru sociologie. Dar cum şi de ce?

Ce este mitocănia?

Filologic vorbind, ştim că termenul „mitocan” provine de la *mitoc* sau *metoh*, care provine, la rîndul lui, din slavonicul *metohu*, care desemna bisericile mărginaşe ale unor mănăstiri centrale. „Limba a păstrat ca sens numai ideea potrivit căreia călugării din metoh nu puteau duce o viaţă de rînduială duhovnicească egală cu cea din mînăstirea metropolitană, ci una neapărat degradată de imitaţia delăsată şi proastă” – ne aminteşte Horia-Roman Patapievici în *Cerul văzut prin lentilă*. Mitocănia este deci legată *ab initio* de marginalitate şi marginalizare. O marginalitate mai degrabă urbană, consideră

Rodica Zafiu într-un text din *Dilema Veche*, sugerînd chiar o posibilă sursă a răspîndirii termenului în limba vorbită: mitocul din mahalaua Dealul Spirii din Bucureştii secolului al XIX-lea. „Apăsătoarea lui prezenţă se simte mai ales în Bucureşti", considera şi G.M. Cantacuzino în 1940. Iar în 1934, Henri Stahl aşeza vatra mitocăniei în mahala, spaţiu de interferenţă şi alterare reciprocă a „ţărăniei" şi a încă firavei culturi urbane: *cultura mahalalei mitocăneşti*; mitocan şi mahalagiu ar fi deci cam acelaşi lucru. În sfîrşit, cea mai cunoscută critică actuală a mitocăniei a luat forma unui *Atlas de mitocănie urbană*.

În spaţiul românesc, „mitocănia" este obiectul unei caracterologii morale menite să pună în scenă simptomatologia malignă a unui soi de boală de sistem, o degradare a unei „centralităţi" purtătoare de (adevărate) valori: a adevăratei „ţărănii" – pentru Stahl, a „civilizaţiei" – pentru Cantacuzino (mitocanul este „vrăjmaşul No. 1 al civilizaţiei româneşti"), a „subţirimii aristocratice a spiritului" – pentru Patapievici. Discursul distincţiei este însă poate cel mai explicit şi clar formulat de acesta din urmă: „Accese istorice de pură mitocănie agresivă pot fi găsite în Revoluţia Franceză, în lozinca (urlată de muncitori) *Moarte intelectualilor!* sau în ideea că legitimitatea e o chestiune punctuală de plebiscit. De altfel, la scară mare, mitocănia modernă are un nume: revolta maselor. Mitocanul modern e colectivist şi populist: s-a săturat să mai emuleze în van, el a descoperit fragilitatea valorilor, ca şi posibilitatea de a inventa sau desfiinţa orice valoare prin decret poliţienesc ori prin euforiile democraţiei totale. Mitocănia este jubilaţia spiritului primar agresiv în faţa subţirimii aristocratice a spiritului, de care mitocanul este ontologic dependent şi faţă de care nutreşte sentimente de regicid. [...] Este motivul pentru care mitocanul urăşte cu predilecţie valorile pe care încă nu a reuşit să le

degradeze, numindu-le fie decadente, fie surse de inegalitate. În realitate, exerciţiul efectiv al mitocăniei trădează întotdeauna sursa comportamentului mitocan: resentimentul faţă de o valoare în mod subiectiv inaccesibilă. Evaluat just, acest resentiment traduce incapacitatea de a fi autentic, combinată cu voinţa bezmetică de a desfiinţa tot ceea ce ar putea demasca inautenticitatea de care ne facem vinovaţi. Este o ură faţă de sine care caută să se rezolve prin anularea celuilalt. […] Este raţiunea pentru care mitocăniei nu i se opune defel distincţia manierelor (cum ar crede, bunăoară, ţoapa), ci autenticitatea". Pe scurt, mitocănia este repudiată ca negare sau chiar subminare a unei forme (auto)referenţiale de *autenticitate*, discursul despre mitocani fiind şi unul auctorial de distincţie socială. În plus, mitocan nu este, de regulă, un individ, ci un tip generic, o categorie ideologic adversă şi subversivă, *discursul* despre mitocănie fiind astfel mai mult unul *ideologic* – spre deosebire de *discuţiile* despre mitocănie, care rămîn ancorate în *psihologic*.

Dacă lărgim puţin spaţiul de referinţă şi ne uităm la cîmpul semantic al mitocăniei în alte limbi europene, vom constata multe similarităţi. În primul rînd, mulţi termeni se referă, etimologic, la „ţăran": francezul *vilain* vine de la *vilanus*, „ţăran", englezul *boor* însemna iniţial tot „ţăran" etc. Termenul francez *roturier* este poate cel mai relevant în acest sens. El provine din latinescul *ruptura*, respectiv *roture*, însemnînd un teren proaspăt defrişat, „rupt" din sălbaticia naturii şi pentru care ţăranul (devenit *roturier*) trebuia să plătească o anumită redevenţă. Mai tîrziu, în Vechiul Regim, termenul se lărgeşte pentru a cuprinde mica burghezime, meşteşugarii, muncitorii, pe scurt, toţi cei care nu erau nici nobili, nici clerici, dar depindeau, într-un fel sau altul, de aceştia. Alţi termeni din aceeaşi categorie fac referire la slugi sau trepte inferioare în armată – ceea ce este cam acelaşi

lucru, căci *les roturiers* nu puteau avea grade superioare în armată. Pe scurt, există în limbile europene culte o destul de mare diversitate de termeni pentru a identifica şi a degrada sau dispreţui „vulgul”, provenit în principal de la ţară şi, mai tîrziu, din periferiile oraşului sau alte categorii marginale ale societăţii, caracterizat, generic, prin lipsa de *distincţie* proprie „lumii bune” – adică prin *grosolănie*, *grossièreté*, *Grobheit*, *roughness*, *rudeza*, *grossolanità* etc.

Istoria vocabularului legat de mitocănie sugerează astfel o anumită istoricitate a fenomenului însuşi: mitocănia are o istorie şi nu este aceeaşi în diferite epoci ale acestei istorii. Ea este diferită şi în spaţiu, adică în culturi sau contexte culturale diferite. Pe scurt, există o anumită *relativitate culturală* a mitocăniei: acelaşi gest poate fi mitocănie aici sau acum şi ceva firesc acolo sau atunci. Suflatul nasului cu degetele, de pildă, era încă firesc pe vremea cînd Erasmus îşi scria micul său tratat de bune maniere, dar devenise deja semn de vulgaritate după cîteva secole de „civilizare”. Cînd un şofer „îţi ia faţa” în traficul din Bucureşti, e pur şi simplu mitocan, căci încalcă şi legea, şi buna-cuviinţă de aici – iar înjurăturile victimei o vor confirma aproape totdeauna; cînd acelaşi lucru se întîmplă în traficul din India, de pildă, acesta va fi pur şi simplu firesc, deoarece se încadrează în normele cutumiare respectate acolo şi nu exprimă nici o intenţie de desconsiderare. Mai mult, acest comportament va fi sancţionat de acelaşi român ca mitocănie în România şi ca haos, dezordine sau, eventual, ceva exotic, în India.

Limbile naturale ne pot oferi, ca de obicei, o serie de indicii valoroase. Pentru a face însă din mitocănie un obiect de studiu al ştiinţelor sociale, trebuie să ne desprindem de acestea, dar să încercăm să o înscriem, pe cît posibil, în limbajul acestor ştiinţe sociale. Ce ar presupune deci, într-un sens mai general şi abstract,

fenomenul ubicuu şi polimorf al „mitocăniei”, dincolo de ceea ce ne sugerează vorbirea curentă?

Tocmai această relativitate amintită mai sus scoate în evidenţă o primă dimensiune, *sine qua non*, a mitocăniei: existenţa unei forme sau alteia de *control social* care o sancţionează ca fiind mitocănie. Căci nu există mitocănie fără o formă de normativitate care să definească buna-cuviinţă şi să sancţioneze abaterile de la aceasta. Însuşi vocabularul „mitocăniei” pare să-şi aibă originea în discursul puterii instituite şi să constituie o *politică a numirii*, prin care aceasta îşi afirmă şi legitimează (sau restabileşte) distincţia ca normă socială şi blamează toate acele categorii sociale marginale incapabile să o urmeze. *Băi, ţărane!* este doar una dintre formulele acestei politici a numirii, devenită în prezent generică, dar care iniţial voia să spună exact ceea ce spune: blamarea acestei categorii marginale a ţăranilor, care este incapabilă să se ridice la distincţia elitelor normative ale oraşului.

Să precizăm apoi că o astfel de blamare nu poate fi decît un *act intenţional*, care îl vizează pe un Altul: un individ care face o „mitocănie” şi îşi cere imediat scuze, recunoscînd că a greşit, nu mai este un mitocan. Nu eşti deci mitocan fără să vrei şi nu eşti victimă a mitocăniei fără să ştii. Mitocănia are, prin definiţie, o adresabilitate explicită.

De aici rezultă şi faptul că mitocănia este totdeauna o *relaţie*: Robinson, singur pe insula sa, nu poate fi mitocan. Am putea spune chiar că nu există mitocani, ci mitocănie, adică un joc în doi între un „călău” şi o „victimă”. Aceasta mai înseamnă că nu poate fi vorba despre vreo ipotetică trăsătură *psihică* a unui individ (un mitocan în faţa oglinzii nu este încă un mitocan) şi nici despre o *cultură* a mitocăniei (o societate, oricare ar fi ea, nu are cum şi de ce să fie una a mitocăniei reciproce dezirabile între

toţi membrii săi). Mitocănia ţine deci de *intersubiectivitate*, indiferent cum am alege să o definim pe aceasta din urmă.

În alţi termeni, se poate spune şi că mitocănia este un *act de comunicare*, presupunînd deci corelaţia dintre un emiţător, un canal şi un receptor. Emiţătorul, am văzut, trebuie să-şi lanseze mesajul în mod intenţionat sau, în orice caz, conştient, pentru a putea vorbi despre mitocănie. În caz contrar, putem avea de-a face mai degrabă cu o neînţelegere sau o gafă, receptorul fiind cel care îi atribuie, eventual, semnificaţia de mitocănie. La extrema cealaltă, receptorul poate să nu înregistreze mesajul mitocănesc, fie din dificultăţi de „traducere", fie prin blocarea intenţionată a reacţiei – care constituie cel mai adesea un mecanism de apărare a eului. Ironia, de pildă, poate ucide mitocănia în faşă. În sfîrşit, este nevoie ca şi canalul să funcţioneze suficient, fără prea mari „zgomote" care să distorsioneze mesajul, făcîndu-l ininteligibil sau ambiguu. În forma sa deplină, mitocănia există deci ca relaţie socială doar dacă mesajul este emis şi recepţionat ca atare de partenerii la relaţie. Pot să existe însă şi forme „eliptice" ale mitocăniei…

Dar în ce constă un astfel de mesaj pentru a putea vorbi despre mitocănie? Dincolo de dimensiunile *formale* ale mitocăniei, care este *conţinutul* său comun? Ne putem chiar întreba dacă există un astfel de conţinut *comun*…

Putem considera totuşi că ceea ce au în comun toate actele de mitocănie este *des-considerarea celuilalt* (un dis-preţ, o des-calificare etc.) şi astfel, implicit sau explicit, o preţuire narcisică a *propriei distincţii*; cele două nu sînt decît faţa şi reversul aceleiaşi medalii.

Desconsiderarea este negarea calităţii umane a celuilalt (des-calificare, dis-creditare, dis-preţuire, de-făimare etc.), deci refuzul consideraţiei legitime datorate celuilalt sau – ceea ce este acelaşi

lucru – afirmarea unei lipse de distincţie a acestuia (ne-civilizat, ne-cioplit, ne-trebnic, ne-rafinat – adică grosolan etc.). Ca relaţie, ea este expresia unui dispreţ faţă de ceea ce este, de regulă, preţuit într-o societate sau o parte a acesteia, fiind astfel o disfuncţie relaţională, o ameninţare a legăturii sociale – am putea spune chiar a *solidarităţii*, acel concept generos care l-a obsedat pe Durkheim o viaţă întreagă. Generalizînd, putem spune deci că mitocănia este reversul a ceea ce este *luat în considerare* într-o relaţie socială „normală”, adică în conformitate cu ceea ce constituie în mod legitim norma (sau doar *habitus*-ul) *bunei-cuviinţe*, a con-vieţuirii într-o societate dată. Ea este deci o *ne-cuviinţă* şi, ca atare, nu poate exista decît în umbra bunei-cuviinţe.

Dacă vom elimina acum toate denotaţiile şi conotaţiile particulare ale mitocăniei, ne vom da seama că aceasta se află astfel, sui-generis, oarecum în acelaşi raport cu buna-cuviinţă ca „murdăria” faţă de „ordine” în viziunea lui Mary Douglas. Ordinea este aici aceea morală a bunei-cuviinţe, care este reglementată de o normativitate mai degrabă etică decît juridică, apropiată de acea *Sittlichkeit* despre care vorbea Hegel[1]. Rezumînd, am putea spune că mitocănia este, prin genul său proxim, o formă de „poluare morală”; mai specific, mitocănia este încălcarea intenţionată a bunei-cuviinţe ce constituie norma de convieţuire într-o societate dată.

Înarmaţi cu aceste minime criterii, putem să încercăm acum o departajare şi o clasificare a faptelor de mitocănie şi a actorilor acestora. Să începem cu ceea ce *nu* trebuie considerat ca mitocănie.

În primul rînd, *intenţionalitatea* mitocăniei ne permite să o diferenţiem de alte categorii învecinate. *Mahalagiul*, de pildă, poate rămîne autentic, ca membru onest al unei culturi de

mahala, comportîndu-se firesc, în conformitate cu normele proprii grupului său de apartenenţă şi fără nici o intenţie de a-i jigni sau desconsidera pe alţii. El poate fi perceput ca mitocan doar prin distanţa acestei „culturi" de periferie, marginală sau marginalizată, faţă de cea referenţială a elitelor societăţii dominante. În acest sens, „mahalagiu" poate fi şi unul îndepărtat, „străinul" oricărei alte culturi mai mult sau mai puţin desconsiderate de o societate dominantă: el este totdeauna produsul etnocentrismului unei societăţi sau categorii sociale ce se plasează pe o treaptă valorică superioară a unei ierarhii autolegitimate[2]. Pe de altă parte, mitocanul nu este nici acea categorie perenă a *parvenitului*, de la *le bourgeois gentilhomme* la *le nouveau riche*, expresie a unei mobilităţi sociale ascendente, eventual dis-preţuită de „vechiul regim", dar care rămîne, în principiu, firească şi, de regulă, ineluctabilă. În al treilea rînd, mitocanul nu este nici *chefliul* euforic: un om beat, de pildă, nu este un mitocan, ci doar un beţiv. La limită, el poate fi mitocan „prin accident", avînd astfel circumstanţe atenuante pentru mitocănia sa trecătoare. Dacă persistă în condiţia sa etilică, poate deveni fie un delincvent, fie un pacient – dar nu un mitocan. În sfîrşit, din alt registru, nici *nihilistul* sau mizantropul convins nu pot fi incluşi în categoria mitocăniei, căci ei nu desconsideră, ci au anumite argumente pentru a nu acorda prea multă consideraţie speciei umane în genere. Pe scurt, nici unul dintre aceste personaje nu dispreţuieşte activ şi intenţionat: parvenitul este motivat de excesul de consideraţie faţă de un grup de referinţă; mahalagiul nu desconsideră, ci doar nu-i ia în considerare pe ceilalţi; chefliul vrea pur şi simplu să se simtă bine cu el însuşi; iar mizantropul nu se simte bine cu nimeni.

Ce intră atunci în sfera mitocăniei?

Această desconsiderare definitorie a mitocăniei poate lua forme diferite, de la simpla lipsă intenţionată de considerare (vorbesc tare sau ascult muzica tare, ocup spaţiul public sau arunc gunoaie în el, îmi fac loc să ajung primul undeva sau nu cedez locul unor persoane mai îndreptăţite să-l ocupe etc., fără să-mi pese de ceilalţi şi deşi ştiu că aceste lucruri îi deranjează) la înjosirea explicită şi agresivă, menită să performeze o relaţie discreţionară de putere cu ceilalţi (acel ostentativ „fac ce vrea muşchii mei”, de pildă, din argoul recent).

Această relaţie de putere a mitocăniei pune însă o problemă delicată: gradul de îndreptăţire a mitocăniei. Devine astfel evident că mitocănia este şi o funcţie a stratificării sociale instituite. De „jos în sus”, ea este nesupunere, explicită sau doar fantasmată; de „sus în jos”, este legitimare distinctivă a unui *statu quo*; între „egali”, mitocănia este pur şi simplu luptă de gherilă. S-ar părea deci că, în societăţile ierarhice, mitocănia este un drept al unora, întărit eventual prin lege: *Puterea* îşi asumă dreptul la mitocănie, adică la desconsiderarea publică a *Celuilalt*. Mai mult, acest drept este recunoscut social şi de „victimele” acestei *mitocănii instituţionalizate*: relaţiile sînt, după cum vom vedea, cele hegeliene dintre stăpîn şi slugă[3]. Pe de altă parte, în societăţile democratice, mitocănia este o responsabilitate a fiecăruia – supusă astfel controlului social al tuturor.

Păstrînd definirea generică a mitocanului ca subiect conştient al desconsiderării Celuilalt, putem identifica acum următoarele personaje principale:

1. *Mahalagiul*, pe care tocmai l-am scos din mitocănia deplină, dar care poate fi un „mitocan pasiv”, mereu la limita dintre inocenţă şi aroganţă, şi care poate genera oricînd forme „eliptice” de mitocănie.

2. *Micul mitocan*, subiect individual şi contextual al mitocăniei faţă în faţă – adică personajul trivial de la care am pornit întreaga investigare.
3. *Marele mitocan*, reprezentant individual sau colectiv al mitocăniei instituţionalizate, adică al unei relaţii categoriale şi nu individuale de desconsiderare a Celuilalt. Mitocănia acestuia poate lua şi ea diferite forme şi grade, de la cele consacrate prin ordinea socială şi status la cele (mai mult sau mai puţin) consensuale de discriminare sistematică – rasismul fiind una dintre cele mai răspîndite astfel de forme.
4. *Criminalul.* În mod surprinzător poate, dacă ducem la limită ideea de mitocănie, pe culmile ei vom întîlni „criminalul", adică acel individ care împinge desconsiderarea celuilalt pînă la consecinţele sale ultime, de desfiinţare fizică. Din acest punct de vedere, crima este mitocănia supremă a individului, iar războiul devine mitocănia cronică a omenirii.

Chiar şi la o primă analiză ceva mai detaliată, mitocănia se dovedeşte deci a fi mult mai complexă şi mai răspîndită. De fapt, povestea de-abia acum începe.

Mitocănia ca fapt moral

Pînă acum am vorbit, de fapt, doar despre „micul mitocan" şi am convenit că fapta acestuia constituie un soi de poluare morală, în sensul în care mitocănia este încălcarea intenţionată a bunei-cuviinţe, ce constituie norma de convieţuire într-o societate dată. Am spus „într-o societate dată" şi nu „în lume": cu micul mitocan sîntem încă, inevitabil, în particular. „Marele mitocan" şi „criminalul" ne deschid însă porţile lumii şi ridică

problema universalităţii: se poate vorbi deci despre mitocănie într-o perspectivă universală, poate fi invocat un principiu moral universal care să sancţioneze în mod necesar mitocănia?

Am văzut că ordinea morală a bunei-cuviinţe urmăreşte un ideal de convieţuire, iar mitocănia, ca act de ne-cuviinţă, ca poluare morală a acestui ideal, afectează însăşi buna funcţionare a convieţuirii. Dar în ce ar putea consta acest ideal de convieţuire? Greu de spus... Am invocat solidaritatea, făcînd referinţă la Durkheim. Dar un asemenea ideal a avut – şi poate avea în continuare – şi multe alte denumiri, punînd accente diferite pe diferite dimensiuni ale convieţuirii. Este firesc. *Moralitatea pozitivă*, adică aceea care formulează un principiu universal inevitabil abstract, nu poate fi, în mod concret, decît o *moralitate deschisă*, adică un proiect (nu un plebiscit!) de fiecare zi, o istorie în urmărirea idealului.

Dintr-o astfel de perspectivă, idealul *universal* de convieţuire nu poate fi decît unul singur: *con-vieţuirea însăşi*. Şi aceasta dintr-un motiv imanent, nu transcendent: omenirea *este*; ea înseamnă convieţuire, iar aceasta a constituit prima „convenţie", primul „contract social" care a codificat coexistenţa biologică şi a permis omului să devină om[4]: omul nu s-a născut *liber*, cum îşi dorea Rousseau, ci în con-vieţuire; convieţuirea este deci un lucru bun, este *binele comun* suprem şi trebuie cultivată în consecinţă[5]. Am putea considera atunci că imperativul absolut şi pozitiv al bunei-cuviinţe este realizarea *bunei con-vieţuiri* într-o societate dată şi, ca ideal normativ, în omenire.

Ce înseamnă asta din punct de vedere individual? În primul rînd, că nici un om nu poate fi decăzut din condiţia sa de Om prin excludere din convieţuirea umană. Putem vorbi atunci despre un principiu moral universal (sau care poate şi trebuie să fie considerat universal) şi care afirmă că, oricînd, oriunde şi în

orice circumstanţe, omul trebuie recunoscut de ceilalţi oameni în calitatea sa ireductibilă de Om, egal în absolut tuturor celorlalţi oameni: dincolo de inegalităţile particulare, doar *egalitatea* în absolut a Omului cu el însuşi poate institui o adevărată moralitate universală. Gesturile umane pot fi considerate, reconsiderate, desconsiderate, apreciate sau sancţionate în fel şi chip, dar trebuie să existe o „cuantă relaţională" ireductibilă, dreptul inalienabil al oricărui individ de a fi recunoscut de ceilalţi în calitatea sa de Om, de a rămîne într-o suficientă relaţie cu ceilalţi oameni, adică dreptul minim garantat de apartenenţă la convieţuirea umană. Îl vom numi *condiţia morală*. Ea poate să fie confirmată şi întărită prin recunoaşterea celorlalţi sau poate să iasă anemiată prin desconsiderare, dar, în principiu, are ca limită inferioară universală acea „cuantă relaţională" invocată mai sus, care îl leagă irevocabil pe fiecare om de alţi oameni prin simpla sa calitate de Om şi care îi conferă fiecăruia demnitatea sa de om printre oameni. Condiţia morală este zestrea inalienabilă cu care porneşte la drum orice individ, ca membru *de jure* şi *de facto* al unei convieţuiri sociale, care nu îi poate fi negată sau înstrăinată decît cu riscul condamnării morale a celui ce dezmoşteneşte şi, complementar, al revoltei morale a celui dezmoştenit de zestrea sa.

Complementar, putem să definim acum şi *moralitatea negativă*, adică limita dincolo de care încălcarea moralităţii devine universal nelegitimă şi, în consecinţă, imperativ condamnabilă. În termenii noştri, ar fi vorba despre limita universală a mitocăniei, adică a necuviinţei produse de desconsiderarea celuilalt. Dar care poate fi această limită a desconsiderării sau dispreţului pentru ca ea să poată fi considerată universală? Am văzut: desconsiderarea Celuilalt în calitatea sa de Om. Este ceea ce face mitocănia, refuzînd acest

principiu moral universal şi afectînd în mod particular condiţia morală a celorlalţi; ea devine astfel condamnabilă atît particular, cît şi universal. În ultimă instanţă, mitocănia este deci *a priori* imorală; este *Răul*.

Putem acum să aducem împreună cele două dimensiuni. Moralitatea pozitivă a bunei-cuviinţe reclamă asigurarea minimală de principiu a apartenenţei fiecăruia la un spaţiu de bună convieţuire. Ea impune societăţii – în speţă, instituţiilor puterii – un soi de *pact minim garantat de apartenenţă*, care să apere, măcar minimal, condiţia morală a membrilor săi. Neglijarea sau ruperea acestui pact poate duce, după cum vom vedea, la revolta morală de reabilitare a acestuia. Pe partea cealaltă, moralitatea negativă condamnă desconsiderarea practică a celuilalt, adică excluderea de un fel sau altul a acestuia din spaţiul de convieţuire la care are dreptul nu în calitatea sa particulară de membru al unei societăţi date, ci în aceea universală de Om. Desconsiderarea unor membri ai societăţii poate ţine de normele şi legile acelei societăţi şi să fie contextual condamnabilă sau nu; desconsidererea oricărui membru al unei societăţi în calitatea sa de Om, adică în ceea ce constituie valoarea sa imprescriptibilă de demnitate umană, intră sub incidenţa unei morale universale negative şi constituie un act de mitocănie *a priori*. În sfîrşit, la orizontul acestor consideraţii se întrevede şi un criteriu al „progresului moral", singurul pe care mi-l pot imagina: limitarea istorică a mitocăniei.

Retoric, aş rezuma astfel totul la următorul „imperativ categoric": *Să nu dispreţuieşti!*. Sau, în termenii metaforici ai lui Kundera, să nu spui niciodată *idiotule!*...

Este mitocănia un fapt social?

S-ar părea, pînă acum, că mitocănia aparţine exclusiv universului moral şi face obiectul judecăţilor de valoare corespunzătoare; că ar fi deci doar un *fapt moral*. Deşi nu văd de ce, din principiu, faptele morale nu ar fi implicit şi fapte sociale, trebuie să ne întrebăm totuşi dacă mitocănia, în speţă, este un *fapt social* şi astfel obiect *legitim* al ştiinţelor sociale.

Dacă, pentru a ne lămuri în această chestiune, începem prin ritualul eternei întoarceri la origini, nu vom găsi nimic la Durkheim care să se împotrivească apartenenţei moralităţii la viaţa socială şi, astfel, la obiectul de studiu al sociologiei. Dimpotrivă, după cum bine ştim, întemeierea unei ştiinţe morale sociologice pe baze inductive, pornind deci de la principiile, valorile şi obiceiurile înregistrate empiric într-o societate, a constituit preocuparea sa de o viaţă. Demersul de faţă nu cred că l-ar fi contrariat. De asemenea, regăsim în cazul mitocăniei şi principala măsură a faptului social în viziunea lui Durkheim: originea sa în constrîngerile şi normele societăţii. Din acest punct de vedere, am văzut că mitocănia este o relaţie şi, mai ales, că nu există decît în funcţie de normele bunei-cuviinţe dictate de o societate. Complementar, faptele sociale sînt definite de Durkheim prin „exterioritatea" lor: dacă ele existau înaintea individului, înseamnă că existau în afara lui. Deşi, într-un fel, mitocănia este anterioară şi supravieţuieşte indivizilor, această exterioritate ridică însă anumite probleme.

Problema începe, de fapt, doar atunci cînd Durkheim insistă să despartă net faptul social de psihologia individuală. Motivele ţin mai mult de metodă şi Durkheim o mărturiseşte aproape explicit: „Termenul «social» nu are sens definit decît cu condiţia să arate numai fenomene care nu intră în nici una dintre categoriile de fapte deja constituite şi denumite". Pentru a-şi merita actul de botez, „faptul social" trebuie să arate altfel decît

cel deja rezervat de psihologie – declară Durkheim în *Regulile metodei sociologice*; el va avea „această remarcabilă proprietate de a exista în afara conştiinţelor individuale”, spre deosebire de „fenomenele psihice, care nu există decît în conştiinţa individuală şi prin ea”[6]. Această „exterioritate” a faptului social, devenită canonică mai mult în unele dintre filiaţiile durkheimiene ale sociologiei decît la Durkheim însuşi, este deci cea care pune probleme.

Care este situaţia mitocăniei din acest punct de vedere?

Una aparent ambiguă… Pe de o parte, am văzut, este o relaţie, este marcată de un control social supraindividual, produce efecte sociale vizibile pentru toată lumea şi despre care vorbeşte toată lumea; este deci „exterioară” individului şi ireductibilă la o „conştiinţă individuală”. Pe de altă parte însă – şi am văzut aceasta de asemenea –, ea nu mai este „mitocănie” în afara unei intenţionalităţi şi a unei receptivităţi individuale: un act făcut fără intenţie nu mai este unul de mitocănie, iar fără perceperea de către celălalt a unui act ca fiind mitocănie, aceasta se dizolvă în fluxul interacţiunilor cotidiene. Pe scurt, mitocănia, ca fapt social, rezultă din complementaritatea unui sentiment de desconsiderare al unui subiect şi a unui sentiment de jignire (sau, la limită, de umilinţă asumată) din partea unui partener relaţional. După cum spuneam, mitocănia nu există decît ca joc în doi – şi aceasta doar pentru a reduce la limită un *nexus* social mult mai complex.

Şi iată că ne întoarcem, de fapt, la Durkheim: emoţiile sau sentimentele cele mai individuale, mai „interioare” ale indivizilor intră în alcătuirea faptului social din momentul în care devin „comune”, adică sînt corelate interindividual şi sînt resimţite ca atare datorită unor repere exterioare consensuale (normele bunei-cuviinţă, de pildă, în cazul de faţă). De fapt, forma

interogativă din titlul acestui subcapitol este mai mult o viclenie retorică: nu ne interesează atît *dacă* mitocănia este un fapt social sau nu, ci *cum* este ea un fapt social. Or, se pare că ea este socială *dimpreună* cu o conştiinţă individuală, o trăire subiectivă a relaţiei, care este însă parte inseparabilă a faptului social al mitocăniei şi care îi conferă acesteia *sensul* ei propriu. Ea este deci o relaţie consacrată social între două *sentimente* individuale care se recunosc ca atare în această relaţie comună.

Aici doream, de fapt, să ajung: mitocănia nu poate fi înţeleasă ca fapt social – şi astfel obiect al ştiinţelor sociale – fără sentimentele comune ce dau sensul mitocăniei ca relaţie: „sentimentele" sînt parte constitutivă a faptului social.

Nu este nimic nou în acest enunţ, dar nici ceva de la sine înţeles, de vreme ce nu a fost înţeles (sau recunoscut) multă vreme. Nu este deci redundant să insist, într-o anumită măsură, asupra acestui aspect. Am în vedere aici întîrzierea – şi încă existenta reţinere – cu care afectivitatea individuală (fie că vorbim de emoţii sau de sentimente) a fost luată în considerare în ştiinţele sociale.

Povestea este veche. De la primele formulări ale inegalităţii umane şi dincolo de opoziţia totuşi prudentă a lui Aristotel între stăpîn şi sclav, „emoţia" s-a regăsit în toate listele de inegalităţi care aşezau femeia, primitivul şi afectivitatea de partea corpului, deci a naturii, inferioare prin aceasta bărbatului, civilizatului şi raţiunii, aflate de partea spiritului şi deci a culturii. „Procesul de civilizare" despre care ne vorbeşte Norbert Elias, susţinut deopotrivă de puterea laică şi de cea ecleziastică, a instituţionalizat controlul corpului şi al pornirilor sale „naturale" de către spiritul suveran. Din acest punct de vedere, Descartes nu a făcut decît să închege şi să consacre definitiv această partiţie. Contemporanul său, Pascal, o îndulceşte, într-un fel, dar

acceptînd aceeaşi plasare a emoţiilor în corp: „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*”. Iluminismul, cu al său cult pentru liberul-arbitru, elimină tot ce poate sta în calea raţiunii triumfătoare, iar actuala ideologie a alegerii raţionale preferă şi ea să treacă cu vederea emoţiile suspectate de i-raţionalitate, ca fiind astfel un soi de „zgomot” pe canalele raţionalităţii. Pe scurt, există o lungă istorie a marginalizării şi chiar stigmatizării emoţionalităţii, pusă pe seama naturii, a corpului, deci trecută în sarcina fiziologiei, psihofiziologiei şi doar mai tîrziu a psihologiei. Dar nu a sociologiei[7]! Nu este astfel de mirare că sociologia emoţiilor apare de-abia prin anii ’70, dimpreună cu preocupările pentru antropologia, sociologia şi psihologia corpului, toate fiind contemporane cu mişcările sociale de „eliberare a corpului”. Abordările sociologice ale afectivităţii sînt deci de dată recentă, relativ sectare şi concentrate pe ideea de recuperare: să privim cu atenţie ce nu ni s-a arătat pînă acum! Deşi unii au atras atenţia că o asemenea „recuperare” înseamnă mai mult decît un nou domeniu şi că implică o revizuire a înseşi viziunii despre societate, nu mulţi sînt cei care s-au angajat sistematic pe acest drum. Fără cea mai mică intenţie de a încerca o asemenea „revoluţie” în cele de faţă, trebuie să precizez totuşi că „sentimentele” cu pricina nu mă interesează ca atare, ci doar în măsura în care le consider inseparabile de fenomenul mitocăniei – şi deci inconturnabile într-o analiză socială a acestuia.

Să aruncăm deci o privire asupra sentimentelor ce fac parte constitutivă din universul mitocăniei, în sensul cuprinzător pe care l-am atribuit acesteia. Ca o trăsătură generală, acestea ţin de trăirile personale ale desconsiderării, de ambele părţi ale actului respectiv. Ele însoţesc deci faptele şi/sau atitudinile de excludere, respectiv de apartenenţă ale emiţătorului, aşa cum şi cît sînt ele percepute şi trăite de receptor într-un proces dat de comunicare

socială. Trebuie precizat aici că sentimentele despre care vorbim nu sînt o reflectare „obiectivă” a situaţiei sociale de apartenenţă sau excludere, nu sînt un epifenomen care însoţeşte stratificarea socială, marginalizarea, ierarhia, statusul sau, dimpotrivă, cooperarea, solidaritatea etc., nu sînt deci reversul fiziologismului, care considera emoţiile ca simplu epifenomen al unor procese cerebrale, ci mediatorii subiectivi prin care indivizii percep, semnifică şi reacţionează la toate acestea, confirmîndu-le sau infirmîndu-le, conformîndu-se sau revoltîndu-se, pe scurt, *afect*îndu-le într-un fel sau altul în înseşi pertinenţa şi funcţionarea lor socială. Apartenenţa şi excluderea nu sînt doar structuri sociale, sînt şi trăiri individuale, iar acestea nu sînt separate de structuri, ci însăşi sursa lor de legitimitate sau potenţialul lor de contestare. Schimbarea structurilor, schimbarea socială în general, nu poate fi explicată deci doar prin deplasările tectonice ale „structurilor”, ci trebuie să recurgă şi la această „energie” subiectivă care le însoţeşte, derivînd din ele şi putînd să le provoace[8].

Acestea fiind zise, să încercăm să clasificăm categoriile de sentimente active în cîmpul mitocăniei şi, mai larg, al proceselor de excludere şi apartenenţă. Reducînd la esenţial, există următoarele două perechi de posibilităţi: 1. emiţătorul îl desconsideră pe Celălalt sau, dimpotrivă, îl ia în considerare, adică îl exclude sau îl include, material sau simbolic, din/într-o apartenenţă de referinţă; 2. receptorul percepe respectiva excludere sau includere ca justificată sau nu, consideră că o merită sau nu. Combinaţia acestor două axe generează următoarea matrice abstractă:

EL / EU	**Excludere**	**Apartenență**
O merit	**A** Superioritate/ Putere / Inferioritate/ Neputință	**B** Sim-pati / Sim-patie
Nu o merit	**C** Anti-patie/Dispreț / Anti-patie/Indignare	**D** Încreder / Disonanță

Să începem cu cazurile extreme, B şi C, cele de simpatie, respectiv antipatie reciprocă. Generic, acestea descriu starea de pace, respectiv de război, de conflict social. În ambele intră constelaţii întregi de sim-patii, respectiv anti-patii. Simpatiile reciproce pot merge de la iubirea individuală la solidaritatea socială. Antipatiile acoperă şi ele un întreg spectru, diferit însă la cele două capete ale relaţiei: în cazul emiţătorului, ele pot merge de la simpla nepăsare sau neglijare, lipsă de interes sau de preţuire, la formele cele mai intense de dispreţ; în cazul receptorului, care consideră că nu merită aceste atitudini, exprimate sau doar bănuite, sentimentele vor lua cele mai diverse forme de frustrare, de la tristeţe sau umilinţă şi pînă la furie şi indignare. La limită, cînd acesta trăieşte excluderea sa ca pe o atingere la *demnitatea* personală, la acea „condiţie morală” intangibilă, *indignarea* sa va deveni principala raţiune de revoltă[9]. Pe de altă parte, emiţătorul se consideră legitimat în postura sa de desconsiderare şi excludere, drept care poate

dezvolta alt set de sentimente şi atitudini în cazul în care această poziţie îi va fi – sau va considera că îi este – contestată: furie, resentiment şi, nu în ultimul rînd, răzbunare. Este, de fapt, universul afectiv cel mai dinamic şi divers, acela al mitocăniei prin excelenţă, de la nivelul interpersonal al „micii mitocănii" pînă la mitocănia instituţionalizată, ce se joacă la nivel de categorii sociale.

Categoria A este o formă de pace socială bazată însă pe dominaţie şi supunere: recunosc că desconsiderarea mea de către tine este întemeiată. Este cazul colectiv al societăţilor ierarhice, bazate pe un *statu quo* legitimat moral şi, de regulă, legal şi subsumabil relaţiei hegeliene dintre stăpîn şi servitor. La acest nivel colectiv, excluderea poate cuprinde o constelaţie de sentimente de superioritate, de la nepăsare şi neîncredere, pînă la dispreţ şi complexele de superioritate ale puterii considerate legitime. Categoria excluşilor va trăi desconsiderarea şi excluderea cu o gamă de sentimente din specia neputinţei: resemnare, umilinţă, neajutorare etc., sentimente pe care va încerca, mai degrabă inconştient, să le compenseze prin strategii ale evitării/deplasării afective (*Verschiebung*, *displacement*) dintre cele mai diverse: fervoare mistico-religioasă, creaţie artistică, atitudini ludice, dramatizarea neputinţei etc. Relaţiile de excludere-acceptare există însă şi la nivelul individual al cazurilor de „infracţiuni" recunoscute: am greşit, îmi merit excluderea. Individul va dezvolta, în consecinţă, o diversitate de sentimente corespunzătoare de inferioritate, vină sau resemnare. Pe de altă parte, tot la acest nivel individual, subiectul excluderii poate fi însă şi un „justiţiar", cu sentimente de mîndrie şi satisfacţie a dreptăţii împlinite. Oscilaţiile subiective în asumarea excluderii pot duce însă şi la invidie, sentimente de răzbunare etc. La limită, se poate trece în situaţia C.

În sfîrşit, cazul D este mai degrabă un *malentendu*, o situaţie de ne-înţelegere: emiţătorul nu are nici o intenţie de excludere, dimpotrivă, sentimentele sale sînt pozitive şi îşi afirmă încrederea în receptor; acesta însă crede (sau ştie…) că nu o merită. În toate aceste cazuri, sentimentele receptorului pot constitui un soi de disonanţă afectivă, putînd să oscileze între ruşine şi mîndrie, eventual sentiment al onoarei: ruşinea şi remuşcarea hoţului neprins sau, dimpotrivă, mîndria haiducului justiţiar, pentru care înşelarea încrederii unui Celălalt ilegitim este un fapt de onoare. O variantă tot mai frecventă în industria filantropică a lumii noastre globalizate o constituie situaţiile în care emiţătorul este motivat de o formă sau alta de *doing good*, în timp ce receptorul nu prea vede binele care i se propune – drept care rămîne pasiv sau pur şi simplu îi întoarce spatele „binefăcătorului" său ininteligibil. Este momentul în care acesta din urmă se poate simţi jignit, percepînd un început de mitocănie acolo unde nu este decît pură neînţelegere, lipsă de comunicare.

În concluzie: intrinsec, omul este o fiinţă socială prin condiţia sa morală şi capătă această condiţie morală ca dat al convieţuirii sale sociale. Mitocănia este şi ea socială întrucît este morală – şi invers; este deci un *fapt social* în deplinul sens al termenului şi, ca atare, obiect perfect legitim al analizei sociale. Doar că este astfel dimpreună – şi doar împreună – cu sentimentele pe care le generează şi care o pun în mişcare. „Sentimentele" sociale sînt eficiente, mişcă societatea deopotrivă cu „structurile" din care îşi trag „energia" şi pe care le influenţează prin energia lor: ele fac legătura dintre *biografie* şi *istorie*, cum ar fi spus Wright Mills. Ele sînt deopotrivă *trăire* şi *acţiune*, după cum sugerează, de pildă, tot mai numeroasele studii dedicate speranţei, optimismului şi fericirii sau, dimpotrivă, fricii, ca variabile consistente ale socialului, economicului şi/sau politicului. Sociologia nu se poate

rezuma deci la explicarea schimbărilor structurale prin alte structuri sociale obiective sau obiectivabile, ci trebuie să ia în calcul şi energiile sociale mai puţin „exterioare”, deci mai „subiective” şi mai puţin *deterministe* ale sentimentelor sociale: hazardul se întîmplă, dar nu este întîmplător; imprevizibilul nu poate fi prevăzut, dar poate fi explicat…

Mitocănia şi lupta pentru recunoaştere

Firul roşu în povestea mitocăniei, afirmat şi întărit de atîtea ori pînă acum, este intenţia, respectiv perceperea unei des-considerări, trăite activ de participanţii la această relaţie socială. Dacă înlocuim acum termenul „(des)considerare” cu „(ne)recunoaştere”, nu ne vom abate cu nimic de la esenţa mitocăniei, dar o vom plasa şi în miezul unei paradigme sociologice venerabile: *lupta pentru recunoaştere*. *Practic*, mitocănia face parte din experienţa fiecăruia; putem realiza acum că, sub alte nume şi din alte motive, problematica mitocăniei face parte şi din preocupările *teoretice* majore ale gîndirii sociale. Această „translaţie” nu este deci doar posibilă, ea este şi utilă, căci ne va fi astfel mult mai uşor să măsurăm întreaga amploare a mizei unei sociologii a mitocăniei.

Inaugurată în scrierile de tinereţe ale lui Hegel şi rafinată în *Fenomenologia spiritului*, ideea de recunoaştere (*Anerkennung* şi intraductibilul său antonim, *Missachtung*, o extindere a simplei nepăsări – *Verachtung* – spre zona dispreţului) era avansată ca o contrapondere la principiul hobbesian *homo homini lupus*. Conflictul social, lupta sînt într-adevăr motorul dinamicii şi dezvoltării umane/sociale, dar această luptă nu se întemeiază în „dreptul *natural*” al individului liber de a-şi folosi puterea după propria voinţă, reglementată de-abia ulterior printr-un „contract

social”, ci este, de la început, o luptă *socială* şi conţine în sine o dimensiune morală a recunoaşterii Celuilalt: lupta socială este deci guvernată încă de la început de *motive morale*.

Filiaţia lui Hobbes a fost însă aceea care a avut cîştig de cauză, alimentînd în mod fundamental paradigma încă actuală şi dominantă a alegerii raţionale. Dincolo de întemeieri filosofice, motivul pare să fi fost mai degrabă unul ideologic: cultul iluminist/modern al liberului-arbitru şi al expansiunii libertăţii de neîngrădit a individului era mai bine exprimat şi promovat de ideea unei gestionări raţionale a intereselor egoiste ale indivizilor. Nu este astfel de mirare că viziunea hegeliană a rămas mai degrabă în umbră pînă relativ recent, cînd, *via* Herbert Mead, a fost relansată, în principal, de Axel Honneth, dar şi de Nancy Fraser, Charles Taylor, Paul Ricœur, Alain Caillé şi tot mai mulţi alţii[10]. Motivul pare să fie, într-o anumită măsură, cel puţin, faptul că şi spiritul vremii s-a mai schimbat, temperînd nobilul entuziasm iniţial al libertăţii individuale şi sporind îngrijorările legate de inegalităţile sociale. Din acest punct de vedere – deci mai mult ca stare de spirit –, faţă de „machismul” încrezător al alegerii raţionale a individului liber şi independent, „lupta pentru recunoaştere” este mai degrabă o paradigmă „feminină”, sensibilă la vulnerabilitatea individului dependent de ceilalţi pentru obţinerea recunoaşterii constitutive condiţiei sale de membru al unei societăţi. Căci ceea ce afirmă, în ultimă instanţă, teoria luptei pentru recunoaştere este faptul că omul este o fiinţă care trăieşte deplin doar în ochii Celuilalt. Nu negocierea libertăţii sale funciare îi asigură locul în societate, ci dependenţa sa constitutivă de societate se poate transforma, prin recunoaştere mutuală, în libertate: aceasta este tot timpul în faţa individului, ca bun de obţinut, şi nu în spatele său, ca drept de respectat. Iar pentru această recunoaştere va lupta fiecare

individ, pentru că de ea depinde însăşi împlinirea sa socială; şi vor lupta cu toţii, căci doar într-o formă sau alta de recunoaştere mutuală poate exista societatea. Mai mult, ca viziune despre societate, paradigma luptei pentru recunoaştere este ea însăşi o formă sui-generis de mobilizare socială, politicile recunoaşterii fiind doar una dintre expresiile cele mai cunoscute.

Există, desigur, mai multe niveluri şi forme ale acestei lupte pentru recunoaştere, majoritatea fiind însă variaţiuni elaborate ale triadei hegeliene *familie*, *societate civilă* şi *stat*. La Honneth, acestea se împart în *iubire*, *solidaritate* şi *drept*, fiecare cu achiziţiile sale de încredere, respect sau demnitate, precum şi cu frustrările specifice în caz de *Missachtung*[11]. Lupta pentru recunoaştere se desfăşoară deci simultan la toate aceste niveluri, cu rezultate diferite, precum şi cu acumulări şi compensări reciproce diverse. În principiu însă, se poate spune că recunoaşterea este aducătoare de *speranţă* şi *pace* socială, în timp ce *Missachtung* produce *indignare* şi poate genera *război*[12].

Pe parcursul acestei lupte pentru recunoaştere, oamenii îşi formulează aşteptări specifice fiecărei forme de recunoaştere, care vor fi împlinite sau contrariate. Din acest punct de vedere, Honneth insistă foarte mult asupra modului în care lupta pentru recunoaştere generează sentimente care, la rîndul lor, o motivează. Argumentul de bază este unul simplu: nici reuşita, nici eşecul în luptele concrete pentru recunoaştere nu pot fi trăite neutru, ele fiind cu necesitate însoţite de constelaţii de trăiri afective ce merg de la satisfacţie, respect, încredere, speranţă etc., în primul caz, la umilinţă, resemnare, ruşine, furie, indignare etc., în celălalt caz. Atît la Hegel (deşi acesta sugerase destul de clar în scrierile sale de la Jena ce consecinţe profunde poate avea această *Missachtung*), cît şi la Mead, lipsea această „verigă psihică” de natură să facă trecerea de la experienţa

desconsiderării (*Missachtung*) la motivarea acţiunii, respectiv luptei pentru recunoaştere – este de părere Honneth. Sentimentele de umilinţă, ruşine etc. cu care este trăit faptul desconsiderării sînt cele care îl transformă pe acesta prin conştientizarea cognitivă a *Missachtung*, motivînd mai departe acţiunea. Complementar, sentimentele de recunoştinţă ce decurg din recunoaşterea de către Celălalt, la diferite niveluri ale acesteia, îi oferă individului raţiunile suficiente pentru a confirma, întări şi apăra respectivele relaţii de recunoaştere mutuală. Putem spune, simplificînd la maxim, că *experienţele concrete* ale luptei pentru recunoaştere generează *sentimente* specifice, acestea devenind mai departe *raţiuni* suficiente ale acţiunilor viitoare de recunoaştere socială. Socialul e plin de „raţionalizările" individuale despre care vorbea Freud…

Pentru teoreticienii recunoaşterii, însăşi structura societăţii este dată de normele şi practicile acestei lupte pentru recunoaştere. Acesta este şi motivul pentru care Honneth vorbeşte despre „un mecanism fundamental al existenţei sociale", iar Taylor consideră lupta pentru recunoaştere „o nevoie umană vitală". În această viziune, lupta pentru recunoaştere este deci un *principiu*, este acel *primum movens* al întreprinderii umane sau acea *engine of action* pe care o invoca James Coleman în studiul său din 1988 despre capitalul social. Putem spune astfel, la rîndul nostru, că ceea ce îi mînă în luptă, în ultimă instanţă, pe oameni este *garantarea apartenenţei şi evitarea excluderii*, la diferitele lor niveluri şi în diferitele lor forme istorice de sens şi miză.

Traduse în termenii luptei pentru recunoaştere, cele spuse pînă acum despre mitocănie se pot exprima astfel: idealul bunei-cuviinţe se înscrie în principiul recunoaşterii ca formă particulară a păcii sociale; mitocănia ca atare, cu tot ce înseamnă

ea ca desconsiderare a Celuilalt, se răgăseşte sui-generis în formele de *Missachtung*. Formele (ne)recunoaşterii se reduc, într-o primă instanţă, la nivelurile relaţionale ale mitocăniei: interpersonal, social şi legal. La aceste niveluri, mitocănia va lua şi ea formele „micii mitocănii" interpersonale, ale discriminării sociale sistematice de genul rasismului, respectiv ale mitocăniei instituţionalizate, (auto)legitimate prin drept. Sentimentele pe care le generează mitocănia suferită pot deveni, la rîndul lor, raţiuni suficiente ale revoltei sociale.

Mitocănia este, din această perspectivă, atît o parte, cît şi o fereastră spre acest principiu fondator al socialului. De unde şi miza ei deosebită ca obiect legitim al sociologiei.

La ce bun o sociologie a mitocăniei?

Ca fapt social, mitocănia se cere explicată prin alte fapte sociale. În cazul particular al discursului public românesc, aceasta înseamnă că nu ceva de genul „firea românului" poate constitui o astfel de explicaţie: trebuie căutat mai adînc şi mai metodic. Pe de altă parte, mitocănia astfel înţeleasă constituie un fapt social care poate oferi, la rîndul său, o parte de explicaţie şi altor fapte sociale. Această din urmă utilizare este aceea care ne va interesa în final. Teza pe care dorim să o susţinem cu această ocazie este că acumularea sentimentelor negative generate de experienţele concrete ale mitocăniei instituţionalizate (formă politică de *Missachtung*) se poate constitui în raţiuni suficiente ale acţiunii sociale şi că energia socială a acestor stări de spirit poate conduce, imprevizibil, la *revoltă morală*.

Spre ilustrare, vom folosi cazul alegerilor prezidenţiale din 2014.

Să reamintim, pe scurt, faptele.

În primul tur al alegerilor prezidenţiale din 2014, Victor Ponta, premierul în exerciţiu al României, a obţinut 40,44% din voturi, depăşindu-l pe principalul său contracandidat, Klaus Iohannis, primarul Sibiului, cu 10%. În al doilea tur, participarea la vot a crescut de la 53,17% la 64,10% şi Iohannis a cîştigat cu 54,43%, adică un milion de voturi în plus faţă de Ponta, recuperînd cel mai mare handicap din istoria alegerilor postsocialiste din România şi generînd cel mai mare entuziasm postelectoral (o creştere cu 30% a opiniei că ţara merge într-o direcţie bună şi cu 36% a încrederii în instituţia prezidenţială). Sociologii au fost acuzaţi că nu au prevăzut nimic din această răsturnare spectaculoasă de situaţie şi interpretările publice au început să caute o explicaţie. Cele mai temperate au etichetat alegerile drept „emoţionale", cele mai categorice au salutat diaspora şi „generaţia Internetului" ca fiind adevăraţii artizani ai victoriei lui Iohannis. La o analiză mai puţin „emoţională", pot fi identificaţi o serie de factori structurali şi strategici care au contribuit la această răsturnare de situaţie, dar ceva lipseşte totuşi: cum se explică considerabila mobilizare pro-Iohannis a populaţiei între cele două tururi de scrutin? Întrebarea pertinentă pare a fi deci nu atît *cine* a cîştigat alegerile, în termeni de actori sociali, ci mai degrabă *cum* au fost ele cîştigate?

Structural, nimic deosebit nu s-a schimbat în cele două săptămîni dintre turul I şi turul II. Strategic însă, partidul de guvernămînt a făcut două gafe complementare, afişîndu-şi cu suficienţă superioritatea şi, mai ales, boicotînd pe faţă alegerile în străinătate – fapt care a fost intens mediatizat prin imagini ale cozilor interminabile din faţa ambasadelor şi prin interviuri cu persoane care nu au reuşit să voteze după o zi întreagă de stat la rînd. Din perspectiva celor spuse pînă acum, următoarea ipoteză pare astfel plauzibilă: faptul imponderabil care a motivat în mare

măsură mobilizarea pro-Iohannis ţine de „mitocănia instituţionalizată” a puterii, care, printr-un gest suplimentar şi foarte vizibil de des-considerare a populaţiei, de nerespectare a „pactului minim garantat de apartenenţă”, a transformat „anti-patia” cronică în *indignare* acută, iar pe aceasta într-o *raţiune suficientă* a revoltei morale. Complementar – şi oarecum accidental –, preşedintele ales a jucat la *offside*, refuzînd să spună *idiotule!*: „Decît să fiu mîrlan, mai bine pierd alegerile!”. A devenit astfel şi mai evident cine este „mitocanul”... În mod aparent paradoxal, imaginea non-politică a lui Iohannis a fost convertită astfel în capital politic, transformîndu-l pe acesta într-un vector plauzibil de schimbare a clasei politice existente.

Acest lucru nu ar fi fost însă posibil dacă nu ar fi existat antecedente în revoltele tot mai dese şi oarecum similare din ultimii ani – în primul rînd cele din 2012, care au dus la căderea unui guvern. Mobilizarea din decembrie 2014 a fost astfel doar aparent una spontană; de fapt, a fost posibilă doar printr-o continuitate subterană a indignării şi o memorie socială a revoltelor. În sfîrşit, nu putem înţelege nici aceste manifestări precedente fără a lua în considerare România stărilor de spirit[13]: cea mai mică încredere în guvern în cadrul UE (13% *versus* 32% în UE); cel mai mare declin de optimism, mai ales în rîndul tineretului (de la 44% la 20%); pe penultimul loc la satisfacţie faţă de viaţă (40% *versus* 79% în UE) şi la satisfacţia financiară (36% *versus* 64% în UE); aproape 50% din gospodării declară că veniturile le ajung doar pentru strictul necesar sau nici pentru acesta; în sfîrşit, tipul continuu nemulţumit („e rău şi va fi şi mai rău”) reprezintă 51% din populaţia României, faţă de 19% în UE.

Privite în dimensiunea lor istorică şi în profunzimea lor socială, alegerile din 2014, în speţă spectaculoasa răsturnare finală de situaţie, par a descrie următoarea dinamică socială:

dispreţ-indignare-speranţă. O mitocănie instituţionalizată, care acumulează expresiile de dispreţ faţă de populaţie, generează nu doar neîncrederea, ci, în timp, frustrarea şi, în final, indignarea populaţiei, ceea ce îi conferă acesteia raţiuni suficiente de revoltă morală. Ceea ce îşi doreşte populaţia în acest context este, în primul rînd, *recunoaşterea socială* (respectul şi demnitatea despre care vorbeşte Ricœur, angajînd acea solidaritate invocată de Honneth), mai mult chiar decît *recunoaşterea legală* a dreptului său. La rîndul său, această revoltă morală va genera, în caz de reuşită (reală sau percepută), sentimente de speranţă şi de mobilizare ulterioară pentru refacerea pactului social de apartenenţă. O energie socială „pozitivă", această speranţă poate ridica însă nivelul aşteptărilor atît de sus şi cu atîta îndîrjire, încît, în termeni reali, să provoace o nouă deziluzie şi să ducă la reluarea ciclului.

Este vorba despre un traseu logic, în plan teoretic, dar imprevizibil în plan practic: nimeni nu poate anticipa cu precizie trecerea de la indignare la revoltă. Aceasta pur şi simplu *se întîmplă* şi ţine de latura de hazard a dinamicilor sociale. Dar, deşi „se întîmplă", ea nu este întîmplătoare, ci doar imprevizibilă: sociologii realmente nu aveau cum să prevadă victoria lui Iohannis, puteau doar să o presimtă – dar chiar şi aşa, deontologia i-ar fi obligat să rămînă prudenţi.

Rămîne să lămurim de ce vorbim despre revoltă *morală* şi nu de-a dreptul despre revoltă *socială*. Motivul este unul simplu teoretic, chiar dacă uneori mai dificil de aplicat în practică: revolta morală, aşa cum o înţelegem în cele de faţă, nu are neapărat un *scop* social, ci mai degrabă un *motiv* moral. Iar acest motiv este ancorat în însăşi „condiţia morală" a individului, în îndreptăţirea sa morală la apartenenţa umană mai mult chiar decît în drepturile sale de membru al societăţii. Ceea ce nu

înseamnă însă că revolta morală nu poate căpăta pe parcurs şi un scop social sau că nu poate avea efecte sociale, dar acestea pot fi întîmplătoare sau întîrziate. Ceea ce, mai departe, oferă puterii propriile sale raţiuni de neglijare şi pe viitor a maselor revoltate: *nu ştiu ce vor – deci n-avem ce să discutăm!*

Alegerile prezidenţiale din România sînt un simplu studiu de caz, care ar fi profund lipsit de semnificaţii mai largi dacă ar fi unul izolat. Istoria pare să se repete însă. În trecut, „economia morală" a ţăranilor, de pildă, oferă imaginea unei dinamici similare. Aşa cum este ea descrisă în literatura clasică a domeniului[14], aceasta apare ca ancorată într-o „etică a subzistenţei": relaţiile sociale ale ţărănimii sînt mai degrabă cooperative decît competitive, şi aceasta pentru a împiedica actorii economici din societăţile tradiţionale să dezvolte comportamente de maximizare a profitului personal; sau, în termenii lui Scott, fiecare membru al comunităţii are dreptul la un nivel minim de subzistenţă, iar elitele au obligaţia de a susţine acest drept. În consecinţă, economia morală este (şi) o legitimare a unei credinţe morale profunde într-un sistem de echitate socială care nu poate – şi nu trebuie – să fie subminat de Stat sau Piaţă decît cu riscul revoltei. „Problema revoltei [ţărăneşti] nu este o simplă chestiune de calorii şi venit, ci o expresie a concepţiilor ţăranilor despre justiţie socială, drepturi şi obligaţii, despre reciprocitate" – conchide Scott. La originea revoltelor ţărăneşti regăsim astfel, de regulă, tot o ne-recunoaştere (*Missachtung*) istorică.

Mult mai aproape de noi, revoltele de tip *Occupy* pot fi considerate, în majoritatea cazurilor, tot ca revolte morale. Ceea ce contestă ele nu este atît o putere sau alta, un plan de guvernare sau altul, cît o *Missachtung* generalizată din partea Puterii în general. Modelul poate include, în anumite limite, şi

„revolte” profund diferite, de la indignarea islamistă şi pînă la aceea a Rusiei lui Putin, toate avînd în comun perceperea socială acută a unei excluderi ilegitime: *nu o merit!* Respectiv, *trebuie* să fiu recunoscut! Cît de legitime sînt cu adevărat (juridic, politic, moral etc.) aceste pretenţii, aceasta este altă problemă…

Energetica socială a mitocăniei şi indignării nu este deci niciodată o *explicaţie* în sine – şi cu atît mai puţin o *legitimare* de un fel sau altul; ea poate doar participa, în moduri şi grade diferite, la înţelegerea unor fapte sociale. Mitocănia instituţionalizată nu pluteşte niciodată în eter, ca o stare de spirit dematerializată: ea este totdeauna *embedded* în structuri sociale şi dinamica acestora. La rîndul său, indignarea nu iese la suprafaţa societăţii decît prin mobilizări organizate ale revoltei. Tensiunea mitocănie/indignare rămîne însă totdeauna o ecuaţie socială cu un potenţial incalculabil şi imprevizibil de conflict, de revoltă morală şi, în final, de schimbare socială.

*

Întorcîndu-ne la „dilema idiotului”, de ce ar fi însă *bine* ca individul să spună, din principiu, „pardon” sau, mai precis, să nu dispreţuiască? – v-aţi putea întreba. Sînt atîtea situaţii în viaţă cînd sîntem îndreptăţiţi să-l dispreţuim pe unul sau pe altul sau chiar să-i strigăm în faţă „idiotule”!

Atenţie însă, nu am pretins nici o clipă că „să nu dispreţuieşti” este *binele*; acesta se referă doar la ceea ce am indicat, ideal, ca „buna con-vieţuire”, întemeiată, la rîndul ei, în condiţia însăşi a co-existenţei umane. Altfel spus, „să nu dispreţuieşti” este doar un mijloc, nu scopul sau sensul moral al existenţei. Şi este un imperativ privativ, condiţional, nu unul prescriptiv: nu ce să faci, ci doar ceea ce ar fi bine să nu faci. Desigur, nu este nici o cerinţă

pasivă, de supunere necondiţionată, ci una activă, un „pardon” militant, ca să spun aşa, care forţează atitudinea reciprocă a celuilalt. Pe de altă parte, este o cerinţă morală ideală, care are însă un mandat practic limitat, limita fiind dată tocmai de această reciprocitate: lipsa coerentă şi consecventă a reciprocităţii, dispreţul tău, singurul răspuns la „pardon”-ul meu insistent, mă absolvă de relaţie. Cu precizarea însă că, în acest fel, relaţia nu este negată, ci doar suspendată, lăsîndu-mă să caut şi să cultiv mai departe *bunele relaţii* – dar fără a refuza de principiu şansa reluării unei relaţii suspendate.

Şi totuşi, la ce bun?

Am putea rezuma totul la o constatare aparent banală: *privirea care dispreţuieşte este oarbă,* căci nu priveşte – şi deci nu vede – ceea ce există dincolo de atribuirea emoţională sau ideologică a detestabilităţii celuilalt. Se privează astfel de accesul la buna convieţuire, căci reduce drastic, din start, sfera relaţionării şi, în acest fel, toată bogăţia de uman pe care o poartă în şi cu sine Celălalt. Oarbă fiind cu celălalt, privirea care dispreţuieşte este mioapă şi cu sine, căci se închide în sine şi se împuţinează, subminînd astfel împlinirea de sine a individului-în-relaţie. În acest sens, A.C. Grayling formula în *Alegerea lui Hercule* următoarea banalitate temeinică: „Relaţiile bune ne fac oameni mai buni: iată adevărul evident, dar important în întreaga chestiune”.

Complementar, la nivel societal, o ordine socială care se bazează pe un dispreţ electiv sau care doar acceptă dispreţul ca legitim presupune, la rîndul ei, o putere oarbă: nu îşi va vedea cu adevărat supuşii şi nu îşi va privi cu discernămînt nici propria legitimitate. Iar toate acestea vor avea ca preţ *starea de război.*

Deci, de ce să nu dispreţuieşti? Pentru că astfel participi activ la *starea de pace,* ceea ce e *bine* şi pentru tine, şi pentru ceilalţi,

permiţînd tuturor să viseze la *buna convieţuire*. Iar un asemenea vis nu trebuie considerat (doar) o *datorie* sau o cale spre un *bine* de împlinit, ci este totdeauna şi o *fericire* în sine...

1. Empiric, mitocănia oscilează permanent între i-moralitate şi i-legalitate. Controlul normativ, care există totdeauna, poate trece din moral în legal prin posibilitatea de reglementare legală a mitocăniei. Ascultarea la maxim a muzicii sau vorbitul tare la telefon în mijloacele de transport pot fi un act cotidian acceptat, lipsit de o normativitate socială explicită, o mitocănie condamnabilă moral cu jumătate de gură sau o infracţiune prin interzicerea legală a acestor comportamente, aşa cum s-a întîmplat în unele oraşe europene.
2. Există uneori o anumită ambiguitate a elitei faţă de „mahalagiu" sau de „primitiv", denigraţi ca vulgari sau, dimpotrivă, prizaţi ca exotici.
3. În cele de faţă, vom eluda însă, în cunoştinţă de cauză, problema prea complexă a legitimităţii.
4. Prin codificarea schimburilor de femei în sisteme de rudenie, de pildă, după cum sugerează Lévi-Strauss, sau prin comensalitatea invocată de Simmel.
5. *Convieţuirea* nu presupune neapărat *cooperare*. Inevitabilă în unele cazuri, evitabilă şi evitată în altele, luînd diferite forme în diferite societăţi şi epoci, cooperarea rămîne un mijloc şi o opţiune; convieţuirea este un dat.
6. Este adevărat că Durkheim va face recurent incursiuni în această interioritate a conştiinţelor individuale, atunci cînd va vorbi, de pildă, despre „emoţia comună" a fenomenelor de masă sau despre „sentimentele comune" care fac forţa

religioasă, dar o va face totdeauna cu prudenţă şi cu grija de a se retrage, de regulă, atunci cînd i se va părea că a intrat prea mult pe teritoriul psihologiei individului. Pe scurt, stările interioare, emoţiile sau sentimentele fiecăruia devin fapte sociale doar atunci cînd sînt exteriorizate şi obiectivate printr-un mecanism social de transfigurare simbolică (precum în cazul totemului din *Formele elementare ale vieţii religioase*, de pildă), sau atunci cînd sînt reconfigurate metodologic prin medierea statistică (precum în cazul *Suicidului*).

7. În antropologie, situaţia a fost puţin diferită, datorită, pe de o parte, comunităţilor „primitive" studiate de aceasta – unde dihotomiile occidentale nu funcţionau –, iar pe de altă parte, datorită colaborării antropologiei americane cu psihologia, mai ales în cadrul curentului *Culture and Personality*. Preocuparea pentru *shame & guilt*, acreditată de Ruth Benedict, este un exemplu notoriu în acest sens.

8. Sociologia este eminamente *structurală*, chiar şi atunci cînd este *funcţionalistă* sau cînd încearcă să pună accentul pe *agency versus structure*; mai puţin atunci cînd încearcă să dizolve dialectica subiect-obiect, individ-societate, punînd în prim-plan „ataşamentele" care leagă totdeauna aceşti poli – aşa cum încearcă, de pildă, Bruno Latour şi cîţiva colegi de-ai săi. Oricum ar fi, s-ar impune şi o *energetică* socială, care nu este alt domeniu, ci doar necesara privire complementară, apropiată de ceea ce Georges Devereux sugera în *Ethnopsychanalyse complémentaire* ca „principiu al complementarităţii", analog, în viziunea sa, complementarităţii cuantice.

9. Relaţia dintre *demnitate* şi *indignare*, formulată în fel şi chip, este una veche, cu trimitere frecventă la Platon şi al său

„thymos”: „*Thymos* este un fel de simţ înnăscut al dreptăţii; oamenii consideră că au o anumită valoare, şi atunci cînd alţi oameni acţionează ca şi cum ar fi lipsiţi de orice valoare – atunci cînd nu le recunosc meritul la adevărata sa valoare –, se înfurie. Relaţia intimă dintre autoapreciere şi furie poate fi observată în cuvîntul englez sinonim cu furia, şi anume «indignare». «Demnitate» se referă la simţul valorii personale; «in-dignarea» apare atunci cînd se iveşte ceva care ofensează acest simţ al valorii personale” – ne aduce aminte Fukuyama în *Sfîrşitul istoriei şi ultimul om*.

10. În cele de faţă, ne vom referi, în principal, la Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge, 1996, şi *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity, Cambridge, 2007; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, şi Charles Taylor „The Politics of Recognition”, în Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994, pp. 25-73.

11. Este important de precizat că aceste „patternuri de recunoaştere intersubiectivă”, cum le numeşte Honneth, sînt forme istorice ale luptei pentru recunoaştere, îmbogăţindu-se şi diversificîndu-se în timp şi spaţiu. Analiza empirică a luptei pentru recunoaştere trebuie să fie deci şi ea una istorică, urmărind variaţiunile de sens şi miză ale recunoaşterii în diferite contexte sociale. Altfel spus, ea trebuie să răspundă permanent la această dublă întrebare: de ce şi de la cine reclamă un individ anume recunoaşterea sa?

12. În realitate, lucrurile sînt însă, bineînţeles, mult mai complexe, iar rezultatele pot fi chiar opuse. O recunoaştere

mutuală parohială poate duce la o legitimare reciprocă a unei lipse comune: de bună-cuviinţă, de competenţă, de talent, de morală etc.; ea poate îndreptăţi neîndreptăţirea. La cealaltă extremă, desconsiderarea poate fi doar una profilactică, de mecanism de apărare a unui individ sau grup de intruziunea agresivă a altui individ sau grup nedorit; ea poate servi păstrării unei distincţii – deşi aici frontiera cu mitocănia este totdeauna delicată... În sfîrşit, una dintre cele mai persistente şi răspîndite forme de recunoaştere mutuală este aceea de genul stăpîn-slugă, propusă de Hegel, în care „sluga" recunoaşte nerecunoaşterea de către celălalt, consfinţind astfel dominaţia. Avantajul pervers este că, recunoscînd această formă de nerecunoaştere, ea îşi asigură măcar o formă de recunoaştere, aceea de „slugă". Este şi cazul „cerşetorului" de orice fel, care doar punîndu-se singur în postura de desconsiderare şi recunoscînd-o public ca atare îşi poate merita pomana.

13. Avem în vedere mai ales sinteza lui Dumitru Sandu, „România stărilor de spirit în lumile europene ale ultimilor cinci ani", prezentată la Reprezentanţa Comisiei Europene în România, pe 2 februarie 2012.

14. Avem în vedere, în primul rînd, lucrările lui E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Toronto, 1963, şi James Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, 1976.